

جدلية القرآن

الدكتور خليل أحمد خليل



جدلية القرآن

جدلية القرآن

الدكتور خليل أحمد خليل

دار الفكر اللبناني
بيروت

دار المكر اللبناني

للطباعة والنشر

كزيتين بشارة الخوري - بيروت - لبنان

هاتف: ٦٣٠٩٠٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣٠٧٥٧

ص.ب. ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩

جميع الحقوق محفوظة للنشر
الطبعة الأولى ١٩٩٤

« ليس الكافر من يحتقر آلهة الجمهور ، إنما الكافر من يتبنى تصوّر

الجمهور عن الآلهة »

أبيقور

١/ استهلال

١/١ كتابٌ للعقل :

من موجبات الالتزام بقضايا الشعب العربي ، الاتصال بتراثه من حيث هو ثقافة فاعلة ، وفهمه في ضوء الحاضر المقبل ، دون النزوع إلى تبريره أو توثينه . فالمثقف العربي يعاني من استلاب وعيه الفكري ، سواء بحرمانه من حقه المطلق في التعاطي العلمي الأمين مع تراثه وواقعه ، أو بتهريبه من ثقافة شعبه وتغريبه عنها إلى ثقافات وأيديولوجيات أخرى ، لاستيعابه في نطاق سيطرتها ، وإذا حاول هذا المثقف ، عبر التزامه الفكري وتطلّعه التحريري ، أن يتمثّل مقوّمات تراثه القومي ومتفرعاته الوطنية والمحلية ، إلى جنب تفاعله بثقافات الشعوب الأخرى ، جُوبه باضطهاد أقلّه مصادرة أعماله للحؤول دون بلوغها الافهام ، وأكثر التنكيل به جسداً وحياة على حساب العقل .

وما كتابنا هذا ، جدليّة القرآن ، إلا كتاب للعقل وللعاقلين . سببه التزامنا العلمي والعملية بتراثنا ، وخطره أنه يخرج على المألوف الإيماني والإلحادي في تقويم الإرث السلفي . أما هدفه العام فهو استنباط الدلالات الجدليّة في القرآن الكريم ، وتصنيفها في ثلاثة مستويات تحليليّة وتأليفية هي : الغيب ؛ الطبيعة ؛ البشر .

وهنا ، يرقى إلى جهدنا العقلاني هذا ، إشكال التعاطي مع الفكر الاعتقادي . إلا أن هذا الإشكال ليس جديداً على الفكر العربي ، قديماً وحديثاً ؛ وليس جديداً على مُجمل محاولات الفكر البشري في هذا المضمار . بيد أن الجديد في محاولة تعاطينا مع مكوّنات تراثنا العربي ، هو

أنا نظرنّا فيه من ثلاث زوايا فاصلة : الأولى زاوية مضمونه الإسطوري (*) ؛
والثانية زاوية مضمونه الديني - وهي موضوع عملنا هذا ؛ والثالثة زاوية مضمونه
الفلسفي ، التي سنكمل بها ثلاثيّتنا هذه (**).

لكن ، إذا تحوّل الإشكال إلى سؤال خاص عن إمكان حصر الإطلاق
الاعتقادي بمقاييس النسبية والسببيّة التي تحلّل وتجادل ؛ وجدنا أنفسنا أمام
واجب العقل وحقه في تمحيص ما يُعرض عليه . فهل يتخلّى المخلوق العاقل
عن حقه في عقله ، ليسترضي المستبذّن بذوي الحُجى وأصحاب النهي ، أم
يلتزم بما هو منبسط لإداركه وفهمه ؟

الخيار ، بالنسبة إلينا ، واضح . والمسألة محسومة . أننا نرفض الخوف من
الجلّادين ، معطلّي العقول والأيدي ؛ ولا نأبه لشيء آخر سوى الحق .
فالقرآن الكريم ركن أساس في عمارة تراثنا . والعربي ، شاء أم أبى هو في
ضيافة هذا الركن . سواء عليه أن يتقبله أو أن يرفضه ؛ إذ أن الجوهر يكمن في
واقع التعامل السلوكي وفي المنهج العلمي . وليس في القبول الانقيادي ،
التسليمي ؛ ولا حتى في الرفض الجاهلي . لهذا ، رأينا من واجبنا الاسترشاد
بمنهج التحليل الجدلي للواقع التاريخي الذي استوحى فيه وله ، القرآن
الكريم ؛ وبإدراك عاقل وفاهم لما يتضمنه من شمول واستنساب .

بهذا المنهج العلمي لفهم الظاهرة الدينية التاريخية ، من زاوية التغيّر
الإجتماعي والتوحد القومي عند العرب ، سنبتط أماناً إمكان الجدال القرآني ،
بعيداً عن الخيارات الإيديولوجية المتسرّعة . فالإيمانيّة من شأنها تكريس
الأمثال والإنقياد لحدث تاريخي في حياة العرب ، دون فهمه ، مما قد يحوّل
الإيمان ذاته ، بما هو فعل بشري ، إلى إعادة تكرارية رتيبة لا يستوحى حاملها
حتى يؤمن به . والإلحادية الجاهلية من شأنها ، هي أيضاً ، طمس صلتنا
بالخلافة بتراثنا ، وتغريبنا عنه ، دون فهمه من خلال التعاطي المتواصل معه .

(*) د. خليل أحمد خليل : مضمون الأسطورة في الفكر العربي ، الطبعة الأولى ؛
منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .

(**) مستقبل الفلسفة العربية ، مجد ، بيروت ، ط 1 ، 1981 .

والحق ، أن الأحياء هم الذين ينظرون في مخلفات الأموات ؛ وهم الذين يختارون من ماضيهم لحاضرهم القائم المقبل ؛ وليس العكس قطعاً . ومعنى هذا الكلام ، بكل بساطة ، أن الصراع يدور فقط بين الأحياء أنفسهم ، بسبب تناقض مواقعهم الاجتماعية ، واختلاف تمثلهم النظري للحاضر - المستقبل . وليس بسبب الماضي أبداً . والحال ، فلماذا نعود ؟ إذن ، إلى ماضينا التراثي القديم ؟ إننا نعوده ، بالدرس والفهم ، قاصدين الاستنتاج الحي من دروسه ، وراغبين في الاختيار المفيد الذي يضيف إلى فاعلية شعبنا ، ويخرجه من أمية التراث . إنها عودة استطلاع والتزام ، لا عودة انقياد واستلاب .

إذن ، ليس هذا البحث من التبشيرية الإيمانية أو الإلحادية بشيء . وهو ليس محاولة حديثة لتفسير القرآن وتعليل نزوله . فهذا غرض استنفدته المباحث التراثية التي ترشدنا هنا ، لا أكثر ، في اكتناه بعض الدلالات القرآنية . يبقى أن الهدف الخاص ، لهذا المبحث ، هو وصل ظاهرة الفكر القرآني بتاريخ اجتماعي ملموس . فبما أن القرآن كتاب أوحى للعقل - وكل ذي عقل يوحى إليه - ، فإن العقل العربي المعاصر مسؤول عن ممارسة حقه الواجب في محاورته جدلاً ، نفيًا وإثباتًا . وإذا كان الفكر الاعتقادي - ومنه الفكر الديني ، وما يسبقه أو يلحقه من فكر أسطوري - يلتقي والفكر الفلسفي ثم الفكر العلمي ، عند قاعدة الافتراض ؛ فإن الفكر الاعتقادي ينزع دائماً إلى إقامة عبادة أو دين ؛ في حين أن الفكر العلمي يظل متقلباً ، كالحياة ، بين جدلية الافتراض والبرهان ، والتحقق والانجاز المادي ، إلى ما لا نهاية . فكيف يمكننا النظر جدلياً في الفكر الاعتقادي القائم على الانقياد ؟

٢/١ الانقياد الاعتقادي والجدليات :

لا مشاحة أن الدين ، من حيث هو انقياد اعتقادي ، ينطوي في الكتاب على مجادلات (الغيب ، الطبيعة ، البشر) ، إلى جنب الخطابية المركزة (التبشير المتواصل) . وهو يتضمن نسقاً من الرؤى التمثيلية التي تستدل بالأضداد والمتوازيات والمتقابلات والمتكاملات طوراً ، وبالمُطلقات المتجاوزة لكل جدليات الواقع والتاريخ طوراً آخر . فالواحد الأحد ، المفرد الإلهي ؛ يتجاوز في الاعتقاد كل تضاد أو توازٍ أو تقابل وتكامل ؛ فهو أحد لا شبيه له ولا آلهة معه . وأما المثني البشري ، الزوجان من ذكر وأنثى ، فهو اعتقادياً منقاد لأمر

المفرد الإلهي الذي لا يتصل به ، في الدين الإسلامي ، إلا بشكل علياني حيث تتلاقى السيرورة الإلهية والسيرورة البشرية في حالة الوحي - أي الوعي النبوي الخاص . ذلك أن الإنسان المترفع وعينه بالنبوة إنما هو الذي يستوحي من المفرد الإلهي ، فيستوعي ويتوجه بوعيه الخاص إلى كافة الأزواج . والزوج من معانيه هنا الثنائي البشري ، وأيضاً الصنف والنوع . وعليه ، يبدو أن النبي هو الوسط الأمثل بين عالم الغيب وعالم الشهادة حيث تقوم مجادلات الطبيعة والبشر . ويبدو أن أداته في إقامة صلة البشر بالله ، هي الآية الدينية ، العبرة ، التي تكون تارة رمزاً ، وتارة تكون إشارة لطيفة أو دلالة مانعة . والآية بما هي جزء من سورة - أو فصل - في الكتاب ، إنما تتوجه إلى قوم النبي ﷺ في اتجاهين : أحدهما الاتجاه القومي الذي ينزع ويفضي غالباً إلى توحد أو تكافل قومي معين (المؤمنون إخوة) ؛ وثانيهما الاتجاه الأخروي الذي يستعلي بالمؤمنين المنقادين إلى أعلى عليين ، حيث يطمحون إلى علاقة دينية بالقيامة من خلال إيمانهم بالحي القيوم ، أي القائم بتدبير الخلق .

نكتفي الآن بهذه الإشارة العجلى إلى جدل الانقياد الاعتقادي ؛ ونسأل : كيف كانت في المقابل تنظر الجدليات غير الدينية إلى ظاهرة الدين ؟ هنا تبدى لناظرنا منظورات عدة أبرزها : المنظور التاريخي ، المنظور الماركسي - اللينيني ؛ المنظور العلمي الحديث .

١ - المنظور التاريخي :

يرى أرنولد توينبي^(١) أن الدين هو الرد الروحاني على أحد اكتشافات الوعي . فالتاريخ عنده له معنيان : معنى موضوعي أي سيرورة التغير والتبدل ؛ ومعنى ذاتي أي درس الظروف التي يتبدل فيها وضع ما ، متحولاً إلى وضع آخر . ويستفاد من النظر في تاريخ الأديان ، ظهور ستة أديان كبرى ، ما بين جيل زرداشت وجيل النبي محمد ﷺ ، هي الزرداشتية ، اليهودية ، البوذية ، الهندوكية ، المسيحية ، الإسلام .

وبما أن الإنسان يبدو قد ظهر على وجه الأرض منذ أقل من مليون سنة ، فإن

(١) Toynbee - Arnold: Le changement et la tradition; éd. Payot, Paris 1969. Voir P.P. 22, 27, 31, 62, 72, 84, 133, 185, 186, 187, - 191, 212.

أونولد توينبي يقترح الترتيب التالي لمراحل تاريخ الظاهرة الدينية :

- أ - عصر دفن الموتى بوصفه طقساً دينياً : قبل زوال الإنسان النياندرتالي ؛
ب - عصر عبادة الطرائد (الباليوليتي الأعلى) : قبل ١٥٠٠٠ سنة ،
ويُستدل على ذلك بمواضيع فن سكان الكهوف ؛
ج - عصر عبادة السلطة البشرية الجماعية : قبل ٥٠٠٠ سنة تقريباً ؛

د - عصر الديانات الأولى التي حاولت ، منذ ٢٥٠٠ سنة ، وضع الفرد موضع صلة مباشرة مع الواقع الروحاني الأخير ، وحاولت التوجه للبشرية جمعاء .

إن تاريخ الظاهرة الدينية يتسم بعدة سمات ، أبرزها وأهمها في مرحلة ما قبل التاريخ أن عبادة الطبيعة غير البشرية كانت ناجمة عن سيطرة تلك الطبيعة على البشر . ومع انتصار البشر على أجزاء من الطبيعة أو على بعض التجمّعات البشرية الأخرى ، تكوّنت عبادة السلطة البشرية الجماعية ؛ فكأن الإنسان لا يعبد ما يخضع له ، وإنما يتعبّد ما يستعبده . فبعد فجر الحضارة المنبلج منذ خمسة آلاف سنة ، ومع تحوّل الواقع الاجتماعي ، بدأت تتفكك عبادة الطبيعة ، وأخذت تقوم عبادة البشر مقامها . الأمر الذي خلق نزعة التحرر من عبادة الجماعة ، تلك النزعة التي تمثّلت في الأديان العليا ذات المثل الروحانية المتعدّية لظواهر العالم البشري وغير البشري .

في مُناخ التحوّلات الكبرى ، ظهر الإسلام ، فقضى على البوذية في جنوب الهند وأبعد المسيحية عن جنوب غرب آسيا وعن شمال أفريقية ، واكتسح أتباع الزرداشتية والهندوكية ، وأقام رأس جسر مع جنوب شرق أوروبا .

وفي هذا السياق ، يعلّل أونولد توينبي صلة الإنسان بموروثاته ، فيرى : « أن الموروث الاجتماعي والثقافي للإنسان هو أقل ديمومة من الإنسان نفسه . . . لأن هذا الموروث ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة البشرية ، وإنما هو مجرد نتاج للإنسان الذي يُعتبر حراً في تغييره إذا أراد » . ويضيف : « إن ابتكار الزراعة ، منذ ٩٠٠٠ سنة ، هو حتى الآن أول وأكبر الثورات التكنولوجية والإقتصادية ، إلى جنب التدجين المعاصر لعدة فصائل من الحيوانات

المستخدمة لأغراض الإنسان » . (١ ، ص ٦٢ و ٧٢) . ويستنتج أ . توينبي : « أن ممارسة الزراعة وضعت حداً لتشرّد الإنسان بحثاً عن هبات الطبيعة ، وربطته بقطعة الأرض الصغيرة التي يستنبت منها ، الآن محصوله السنوي » . ويربط أ . توينبي الزراعة كفاعلية إقتصادية مع متوجها الإيديولوجي في مجال الاعتقاد الديني ، ويؤكد أن الأديان العليا ، ومنها الإسلام ، دعت الإنسان للتحرر من عبودية الإنسان ، تاركة له الحرية الشكلية في عبادة الله ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ لا أعبد ما تعبدون * ولا أنتم عابدون ما أعبد * لكم دينكم ولي دين ﴿ . ويعتبر توينبي هذه الحرية الروحانية الدينية الخطرة مصدراً للحرية في كل حقبة زمنية من الحياة . (١ ، ص ٨٤) .

لكن ، كيف تمثل الإنسان في ظروف الإقتصاد الزراعي البدائي ظاهرة الدين ؟ أشرنا إلى أن الدين هو تعبير عن انقياد البشر لعاداتهم من جهة ، ولابتكاراتهم من جهة ثانية . وحين ابتكر هؤلاء الزراعة أدخلوها إلى معابد آلهتهم الطبيعية . ومثال ذلك أن بعل إله الخصب صار إله دولة صور القديمة ، فالدين من هذه الزاوية ، يربّي الناس على المحافظة . وقد ذهب البعض على اعتبار فكرة الرب تمثيلاً أولياً لمفهوم التربية .

لقد امتلأت المعابد القديمة برموز الآلهة الممثلة للنباتات والأشجار التي تعلّم الناس زرعها . ولكن هؤلاء لم يؤلّوها الإنسان إلا بعد ابتكارهم الحضارة ؛ الأمر الذي جعله يستعلي فوق آلهته القديمة ، المعبرة عن موروثاته السالفة . ولهذا ، كان دخول الدين في الموروثات القومية للشعوب كبيراً ؛ فإذا بالقوميات ، في أيامنا هذه ، تمثل ٩٠ بالمئة من ديانات ٩٠ بالمئة من شعوب العالم الغربي ، وحتى من ديانات شعوب بقية العالم ، (١ ، ص ١٢٦) . ويصل أ . توينبي إلى الملاحظة التاريخية الآتية : « خلال ٩٩ بالمئة من تاريخ البشر كان دين الإنسان يتمثل في عبادته لقوى الطبيعة غير البشرية : الحيوانات ، الأشجار ، الحجارة ، التراب ، الماء ، الرياح ، المطر ، العواصف ، الشمس ، القمر ، الكواكب . وعلى امتداد عصر أكلة الجذور - الذي كان أول وأطول عصر في التاريخ البشري - ، كان الجنس البشري تحت رحمة الطبيعة غير البشرية . أن الناس يعبدون الأشياء التي يشعرون بالخضوع لها . وفي المقابل لا يمكننا أن نعبد الأشياء التي أخضعناها لسلطاننا ؛ فمنذ

أن ساد الإنسان الطبيعة ، تلاشى الدين البدائي القائم على عبادتها» ، (١) ،
ص ١٨٦ - ١٨٧ .

٢ - المنظور الماركسي - اللينيني :

يمتاز المنظور الماركسي - اللينيني بكونه جدلياً ، يفسّر الدين في ضوء
المادّية التاريخية . ويمكننا استخلاص بعض تصورات ماركس وأنجلس عن
الظاهرة الدينية ، من خلال مراسلاتهما الواردة في كتاب « حول الدين » (١) ،
حيث يقول ماركس : « إذا كان سقوط دول العالم القديم يؤدي إلى اضمحلال
أديان هذه الدول ، فلا حاجة إلى التفتيش عن تفسير آخر : وذلك لأن « الدين
الحقيقي » للناس في العالم القديم كان تقديس « قوميتهم » و « دولتهم » .
ليس خراب الأديان القديمة هو الذي جرّ إلى سقوط دول العالم القديم ، بل أن
سقوط العالم القديم هو الذي جرّ إلى خراب أديان العالم القديم » ، (٢) ،
ص ١٩) . وهذا يعني أن الدين بنظر كارل ماركس هو نتاج إيديولوجي لقوة
إجتماعية مسيطرة على دولة ؛ فإذا سقطت دولة طبقية ما ، فلا بد أن يتساقط
معها فكرها الديني الذي يكون ، أحياناً ، ركناً أساساً في بنيتها الإيديولوجية .
ويضيف ماركس موضحاً : « أن نقد الدين يؤول إلى هذا التعليم : أن الإنسان
هو الكائن الأسمى بالنسبة إلى الإنسان أي الأمر القطعي ، أمر الإطاحة بجميع
العلاقات الإجتماعية التي تجعل من الإنسان كائناً مُهاناً ، مستعبداً ،
محتقراً » ، (٢) ، ص ٤٠) . « ليس النقد بل الثورة هي القوة المحركة
للتاريخ ، للدين ، للفلسفة ، ولكل نظرية أخرى » ، (٢) ، ص ٦٠ ، عن
الإيديولوجية الألمانية) .

وفيما يختص بظهور الدين عند العرب ، يلاحظ فريدريك أنجلس في
مراسلاته مع ماركس ، (٢) ، الفقرة ٣ ، ص ٩٤) : « يبدو أن العرب حيث كانوا
قد استوطنوا في الجنوب العربي ، كانوا شعباً لا يقلّ مدنية عن المصريين
والأشوريين وغيرهم ، كما يتبيّن ذلك من المباني التي شيّدوها . هذا أيضاً
يفسّر الشيء الكثير عن الفتح المحمدي . وبقدر ما يتعلق الأمر بهذه الصورة
التي هي الدين ، يبدو استنتاجاً من الكتابات القديمة في الجنوب حيث ما زال

(١) كارل ماركس - فريدريك أنجلس : حول الدين ؛ منشورات دار الطليعة ، بيروت ،
١٩٧٤ . ص ١٩ ، ٤٠ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ .

التراث القومي القديم ، تراث دين التوحيد ، هو الغالب . . . والذي لا يؤلف التراث اليهودي إلا جزءاً صغيراً منه ، يبدو أن ثورة محمد ﷺ الدينية ، شأنها شأن كل ثورة دينية ، كانت من الوجهة الشكلية ردة ، رجوعاً مُعلنًا نحو القديم ، نحو البسيط . ويردّ ماركس على أنجلس متسائلاً : لماذا يظهر تاريخ الشرق في صورة تاريخ أديان ؟ ثم يجيب مستشهداً برأي برنيه : « يرى برنيه ، أن أساس كل ظواهر الشرق - ويخص بالذكر تركيا وفارس وهندوستان - هو عدم وجود الملكية الخاصة للأرض . هذا هو مفتاح السماء الشرقية » .

يعلق أنجلس على هذه النقطة الشاغلة لتفكير ماركس ، بقوله : « . . أن عدم وجود ملكية الأرض هو ، بالحققة ، مفتاح كل أوضاع الشرق . في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني . لكن كيف جرى أن الشرقيين لم يصلوا إلى ملكية الأرض حتي في شكلها الإقطاعي ؟ أعتقد أن ذلك مرده ، بصورة رئيسية إلى المناخ مأخوذاً في صلته مع الطبيعة ، وبخاصة مع المساحات الصحراوية الكبرى التي تمتد من الصحراء الإفريقية عبر جزيرة العرب وفارس والهند إلى الهضبة الآسيوية العليا . الرّي الصناعي هو أول شرط للزراعة ؛ وهذا عمل للبلديات أو المقاطعات . . . أو الحكومة المركزية . أن حكومة شرقية تشمل دائماً ثلاثة فروع فقط : المالية (النهب في الداخل) ؛ الحرب (النهب في الداخل والخارج) ؛ والأشغال العامة (تأمين تجديد الإنتاج) . . . » ، (٢ ، ص ٦٩) . ويتابع أنجلس تعليله لأسباب ظهور الإسلام عند العرب ، ملاحظاً ما يلي : « هنا أيضاً يأتي دور خراب تجارة الجنوب العربي قبل محمد ﷺ ، وهو العامل الذي اعتبرته ، بحق ، واحداً من العوامل الرئيسية في الثورة المحمدية » . « . . كانت اليمن بين أعوام ٢٠٠ و ٦٠٠ ميلادية تعاني بصورة دائمة تقريباً من سيطرة وغزو ونهب الأحباش . . . أن طرد الأحباش حدث قبل محمد ﷺ بزهاء ٤٠ سنة ، وكان بشكل واضح الفعل الأول للشعور - الوعي - القومي العربي المستيقظ الذي حرّكته من جهة غزوات الفُرس من الشمال التي اندفعت إلى مكة تقريباً . . . إلّا أنه يبدو لي أن الأمر يحمل طابع ردة بدوية ضد فلاحي المدن المتحضّرين ، ولكن المنحلّين ، الذين أصبحوا في ذلك الوقت جدّ منحلّين في دينهم ، وهو خليط من عبادة للطبيعة مفسدة ، ومن يهودية ومسيحية مفسدتين » ، (٢ ، ص ٩٦ - ٩٧) .

ومن جهته يحكم لينين على الدين ، بعامية ، حكماً طبقياً صريحاً : « الدين هو أحد مظاهر القمع الروحي الذي يرهق ، دائماً وفي كل مكان ، الجماهير الشعبية المسحوقة بالعمل الدائم في خدمة الغير وتحت أعباء البؤس والعزلة . الإيمان بحياة أخرى أفضل فيما بعد الموت ، يُؤلّد حتماً من عجز الطبقات المظلومة في نضالها ضد ظالمها ، تماماً كما يولد الاعتقاد في الآلهة - الشياطين ، وفي المعجزات ، من عجز الإنسان الوحشي في نضاله ضد الطبيعة . فالدين يعظ بالصبر أولئك الذين يكدحون طول حياتهم في البؤس ، ويعلمهم الاستسلام في الدنيا ، ويدغدغهم بالأمل في ثواب السماء . أما الذين يعيشون من عمل الآخرين ، فالدين يعظهم بالإحسان في الدنيا ، وبذلك يقدم لهم تبريراً سهلاً لوجودهم كاستغلاليين ، ويبيع لهم بأرخص الأسعار تذاكر الدخول إلى جنة النعيم في السماء . الدين أفيون الشعوب ، فهو ضرب من الكحول الروحي يُغرق فيه عبيد الرأسمال صورتهم الإنسانية ومطلبهم في حياة جديرة بالإنسان » (١) .

٣- منظورات العلم الحديث :

نستدل في هذا المضممار بثلاثة منظورات ، فلسفية وفيزيائية وحضارية - نفسانية ، تمثل وجهاً من تقويم العلم الحديث لإشكالات الظاهرة الدينية .

أ - ينطلق جاك مونو^(٢) من مقولة ديموقريطس الشهيرة في جدل الصدفة والضرورة : « كل ما هو موجود في العالم هو ثمرة الصدفة والضرورة » . وبهذا المسبار يسبرُ سيرورات التغير ، هادفاً إلى توضيح علاقة الكائن بالكون ، وإثارة قضية « الطبيعة البشرية » ، سنداً إلى معايير أخرى غير المعايير الماورائية ، الغيبية ، باعتبار أن نظرية التطور تدمغ كافة مجالات الفكر الحديث ، الفلسفية ، الدينية ، والسياسية .

فمن البديهي إذن أن يحتل مغزى أو « سر الحياة » مكانة مركزية في فكر

(١) لينين : نصوص حول الموقف من الدين : دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ . ص ٨٣ و ٨٤ .

Monod, Jacques: Le hasard et la nécessité; éd. du Seuil, Paris, 1970.

(٢)

الإنسان . إذ الإنسان يكدح لتخطي الموت بالحياة ، جاهدًا عبر تاريخه الطويل لكي يعقلن الدين القائم على جدل الموت والحياة ، جدل الغيب ، بتجاوزه حدود التصورات الدينية لهما . وفي هذا المنحنى ، يشير جاك مونو إلى : « أن أسلافنا كانوا عاجزين عن اكتناه غرابة حياتهم بكل وضوح . فلم يكن ثمة ما يوجب أن يشعروا - مثلما نشعر نحن اليوم - أنهم غرباء عن العالم الذي لم تفتح عليه عيونهم . كانوا يرون أولاً : الحيوانات ، والكائنات البشرية الأخرى . ويلاحظون خط تطورهم : الحياة والاستمرار ولو مقابل الموت . أن الخط - أو المشروع - يفسر الكائن ؛ والكائن لا معنى له إلا بمشروع تطوره » . لكن ما هو مشروع تطور الإنسان الذي كان يستمد منه معنى وجوده ؟ هل هو مشروع ديني ، مشروع فلسفي ، مشروع علمي ؟ أم هو جملة هذه المشاريع ؟

إن كل الديانات وكل الفلسفات ، وحتى أن جزءاً من العلم ، ترشدنا إلى دأب الجهد البطولي الذي تبذله البشرية لإنكار جواز حدوثها . وإزاء التنوع اللامتناهي للظواهر المتحوّلة والمتغيرة ، تتحدد إستراتيجية العلم الأساسية لتحليل الظواهر في اكتشاف الثوابت . وفي هذا المستوى - حيث الإنسان هو الشاهد الوحيد على تطور الإنسان - يكتشف الإنسان ما هو ثابت في تطوره عبر تفاعله المتواصل مع المتغيرات . كما أنه يكتشف في الإيديولوجية الدينية قدرتها على فرض نفسها ، بما تملك من سلطة سالبة للإنسان ، سلطة تفسير الإنسان لنفسه ، وسلطة تحديد مكانته . ذلك أن الإيديولوجية الدينية تبدو فاتنة وساحرة بما تقدم للناس من تفسير ذاتي وأسطوري لمعنى الحياة . الأمر الذي يجعل القلق البشري على مصير حياتنا وحياة الكون ، هو المبدع المنشئ لكل الأساطير وكافة الأديان والفلسفات ، وحتى للعلم ذاته .

ومما يلاحظ أن الديانات الكبرى قامت على تاريخ حياة نبي مُلهم ، نبي يروي للناس تاريخهم ومصيرهم . على أن البوذية شذت عن هذه القاعدة ، فكانت حكاية أرواح أكثر مما هي تاريخ بشر . ويبدو أن البشرية استلزمت آلاف السنين لتكتشف أن المعرفة الوضعية ، الموضوعية ، هي المصدر الوحيد للحقيقة الصحيحة التي تأذن بابتكار تحالف جديد بين البشر ، يتخطى نهائياً تحالفهم القديم مع الطبيعة القاهرة والمقهورة معاً . ومن معاني ابتكار هذا

التحالف البشري الجديد : الطلاق شبه النهائي مع الإيديولوجيات الدينية ، بما هي في أغلبها معادية للعلم ، تريد استخدامه دون خدمته واحترامه . فالعلم الحديث نشأ من تجريد المعرفة وتطهيرها من الأحكام الغيبية ، أي نشأ من الطلاق الحاسم بين القدسي والذنيوي .

ب - ومن منظور فيزيائي يبسط ستيفان لوسكو^(١) منطق التناقض سنداً إلى طاقة التناقض ذاته . فيقدم مفهوم « جدليات الطاقة » ، معتبراً ما يلي : « ليست المادة ، في الواقع ، هي التي تتضمن جدلاً ما ، بصفة آلية مسالكها أو بصفة كفيتها ، وإنما الجدل هو الذي يُبدع المادة ؛ ففي مادة ما لا يوجد شيء خارج طاقتها التنظيمية ، التي هي جدلها بالذات » ، (٥ ، ص ١٧٩) . ذلك أن « منطق الطاقة الجدلي المتعدد يشكل جهازاً للرصد والتدخل ؛ ويقدم للخيار تشكيلة كاملة من الأخلاقيات . فمن يتمكن من استلام مقاليد هذا المنطق ، يكتشف ويبعد وربما يكتنه كل شيء » ، (٥ ، ص ١٨٤) .

ج - نجد في بعض البحوث الحضارية - النفسانية العجيبة^(٢) إشارات إلى أصل الدين والحضارة ، يجدر بنا التنويه بافتراضاتها . من هذه الإشارات الافتراضية ما يلي : أن مركبة الفوستوك تذكّرنا ، في شكلها ، بالمعابد الفينيقية وبالنقوش القديمة المنحوتة في كهوف الهند . وأن المعابد الصينية والكنائس والمآذن الإسلامية تذكّرنا بشكل المركبات الفضائية - حسب إشارة الدكتور زايترس ، الذي يضيف : إذا أثبتت الأبحاث المقبلة نظرياته ، فسوف يترتب على الإنسان أن يبدل أفكاره حول أصل الحضارات والديانات ، وحول معتقداته الغيبية ، (٦ ، ص ١٤١) .

من جهة ثانية ، فإن الأستاذ مودست أغرست (Modest Agrest) ، وهو دكتور بالفيزياء ، يؤكد أن الأرض كانت مزاراً لرجال الفضاء منذ مليون سنة ؛ ويتحدث عما يسميه « التكتيت » - Les tektites - ، أي هذه الصخور العجيبة

(١) Luspasco - Stéphane: Les trois matières; Série 10/18, No 473, éd. Jolliard, Paris 1960. p.p. 30, 179, 184.

(٢) Sheila Ostrander et Lynn Schröder: Fantastiques Recherches Parapsychiques en U.R.S.S.; éd Robert Laffont; Paris, 1973. p.p. 141 - 142, 230, 302.

التي أدهشت العلماء الذين اكتشفوها في لبنان ؛ والتي كانت قد تكونت بفعل إشعاعات نووية ، (٦ ، ص ١٤٢) .

على صعيد آخر ، اكتشف العلماء ثنائية الجسد : الجسد الفيزيائي والجسد الطاقة ، أو الجسد الكوكبي . ولاحظوا أن كافة فروع المعرفة - من الفلسفة إلى العلم والفن والدين والطب - سوف تتأثر ، ذات يوم ، بهذه الفكرة - فكرة أننا لا نملك جسداً واحداً ، وإنما نملك جسدين . فقد تبين اليوم ، أن هذا الجسد الوحيد ، في التصور القديم ، إنما هو مشحون بالطاقة من داخله وخارجه ، يولدها ويستولدها ، بفعلها ويتفاعل بها ، (٦ ، ص ٣٠٢) .

إذن ، بات في حكم المؤكد أن مثل هذه التصورات الجديدة من شأنها ترتيب مفهوم جديد للنبوة . من هذا ، اعتقاد الدكتور كوزيريف Kozyrev أن الزمن هو أيضاً شكل الطاقة المسؤول عن الظواهر شبه المعقولة ، أو على الأقل هو الشكل الذي يجعلها ممكنة . . . فالزمن هو ، في آن واحد ، في كل مكان . فهل بمستطاع هذا الفهم الجديد للزمن أن يفسّر ظاهرة غامضة كالنبوة ؟ لقد قدّم العالم النفسائي اليوناني أ . تاناغراس A. Tanagras ، نظرية تقول أن تحقيق النبوات ربما يكون مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بحقل القوى التي يرسلها ما دون الوعي إلى بعض الكائنات البشرية أو إلى بعض الأغراض ، (٦ ، ص ٢٣٠) .

٣/١ المجادلة القرآنية وجدل العربية :

ليس القرآن الكريم كتاب جدل ، وإن تضمن الكثير من المجادلات ، وإظهار المتناقضات . فالجدل هو غير المجادلة . الجدل هو علم التناقض بذاته . والمجادلة القرآنية لها عدة معاني مقاربة ، أهمها : المخاصمة ، المُحادّة ، المشاققة ، المحاججة ، المخالفة ، المراجعة ، الدعوة إلى الاختيار . وتتكشف لنا معاني المجادلة القرآنية هذه من خلال آيات عديدة ، نكتفي هنا بتمثّل بعضها :

أ - المجادلة بمعنى المخاصمة : ﴿ وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً ﴾ ، (الكهف، ٥٤) ، أي كان الإنسان أكثر خصومة (جدلاً) في الباطل . فالجدل هنا نقيص للإيمان ، وانحياز أكثر للباطل بمعناه الديني ، الفرقاني .

إذن ، الجدل بما هو موقف نقيض ، يتعارض مع اليقين الاعتقادي القائم على التسليم أو الانقياد . إنه الشك الناظر في النقائص والحقائق . هذا ، ونلاحظ من المعاني الأخرى للمخاصمة (الجدل) وجود تعابير مثل : المحادّة والمشاقة إلخ .

ب - المجادلة بمعنى المُحاججة : ﴿ يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها ﴾ ، (النحل ، ١١١) . أي يوم تأتي كل نفس تحاجّ أو تدافع عن نفسها ، بدفع التهم الموجهة إليها ، أو بنقضها لإثبات سواها . هنا ، تعني المحاججة التنفيذ والبرهان . وهذا يدخل المنطق على المجادلة القرآنية ، متناقضاً في ذلك مع المصادر أو البدهيات الاعتقادية المسلّم بها لدى المؤمنين .

ج - المجادلة بمعنى المخالفة : ﴿ إن الذين يحادّون الله ورسوله ﴾ كُتبتوا كما كُتبت الذين من قبلهم ﴾ . تبدو المحادّة ، بما هي مجادلة مخالفة لله ولرسوله ﷺ ، كأنها أداة في صراع الإنسان ، فكرياً ، مع الغيب . وتبدون نتيجة هذه المحادّة ، في الآية المذكورة ، مؤدية إلى الكبت أي الإذلال .

د - المجادلة بمعنى المراجعة : ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ﴾ ، (المجادلة ، ١) ؛ أي قول التي تراجعك شاكية من زوجها . فالمراجعة ، بما هي شكوى ، تعني نقض موقف ؛ وتعني صراعاً بين موقفين ، موقف الزوجة وموقف الزوج ؛ كما تعني ، أخيراً ، أنها دعوة إلى النبي ﷺ ، المحتكم إليه ، لكي يتخذ موقفاً فاصلاً ، يوفق أو يتضمن أو يتجاوز كلا الموقفين النقيضين .

هـ - المجادلة بمعنى الاختيار : ﴿ يجادل في الله بغير علم ﴾ ، (الحج ، ٣) . يستفاد من الآية أن العلم الإلهي ، لا العلم البشري ، هو الأساس . وأن الإنسان ، الحر هنا في الاختيار ، يجادل بغير علم . وترمي هذه الآية إلى نقد الذي يجادل بعلم آخر مخالف لعلم الله - أي للمعرفة الدينية - أو بالأصح لتعاليم الدين في الكتاب .

إن هذه الأشكال المتنوعة للمجادلة القرآنية تضع أمامنا مضامين شتى لمشكلة الجدل القديم ، القائم في الدين على تناقض النمطين البشري

والغيبي ، تناقض الواقع المادي للإنسان العاقل ، الذي يبتكر حرته خلال جدل عمله وفاعلية عقله ، مع التعاليم الاعتقادية (المثالية الدينية) التي تقرر له رؤى أخرى للتناقضات والتحويلات الظاهرة فيه وحوله .

علاوة على ما تقدم من دلالات المجادلة القرآنية ، يتضمن القرآن الكريم موقفاً إستراتيجياً أساساً ، هو موقف التحول الفرقاني . أن القرآن من معانيه الفرقان . والفرقان من فرق ، ﴿ وإذا فرقنا بكم البحر ﴾ ؛ ﴿ وإذا أتينا موسى الكتاب والفرقان ﴾ أي الفارق بين الحق والباطل ، الحلال والحرام . إذن يتبنى القرآن جدلاً فرقانياً ، مثبوتاً ، سنعود إليه خلال الفصول الخاصة بجدل الغيب ، الطبيعة ، البشر .

كذلك ، فإن القرآن الكريم يتضمن جدلاً تحولياً يمكن استنباطه من إمكان التحول المتبدلي في تصنيف الآيات إلى « محكمات ومتشابهات » ، ومن نسخ بعض الآيات أو تناسيها : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ﴾ ، (البقرة ، ١٠٦) . إن القرآن ، بعمامة ، هو الكتاب ، الفرقان ، البيان للناس ، الهدى ، الموعظة إلخ . ومع ذلك فهو لا ينكر الاختلاف ولا التناقض : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ ، (النساء ، ٨٢) .

وعليه ، يمكننا أن نتبين صلة المجادلة القرآنية بجدل اللغة العربية ، لغة القرآن ، عن طريق بعض المقارنات بين التضاد التعبيري والتضاد الإدراكي^(١) . إن القرآن يتضمن تعابير ذات معانٍ متضادة ، متعاكسة ، منها :

١ - التبشير بالخير والشر : ﴿ وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون ﴾ (فصلت ، ٣٠) . ﴿ فبشرهم بعذاب أليم ﴾ ، (الإنشقاق ، ٢٤) .

٢ - الظَّهر بمعنى الوجه وخلافه : ﴿ وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون * لتستووا على ظهوره ﴾ (الزخرف ، ١٢ - ١٣) . ﴿ فيظللن رواكد على ظهره ﴾ (الشورى ، ٣٣) ، أي على وجه البحر .

(١) كمال - ربحي : التضاد في ضوء اللغات السامية ؛ منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٢ . ص ٣٤ ، ٥٢ - ٥٣ ، ٥٨ ، ٦٩ - ٧٢ .

٣ - النفس أي الروح والميتة : ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ ، (العنكبوت ، ٥٧) . ﴿ وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ﴾ ، (ق ، ٢١) .

٤ - المسجور أي المملوء والفارغ : ﴿ والبحر المسجور ﴾ ، (الطور ، ٦) ، أي الملآن . ﴿ وإذا البحار سجّرت ﴾ ، (التكوير ، ٦) أي ذهب ماؤها .

٥ - الحنيف : المائل عن الخير إلى الشر ، والمائل عن الشر إلى الخير . والحنيف أيضاً هو العادل عن دين إلى دين ؛ وبه سُميت الحنيفية لأنها عدلت عن اليهودية والنصرانية ، (٧ ، ص ٥٨ ، نقلاً عن أبي الطيب اللغوي) .

٦ - جملة ألفاظ واردة في القرآن الكريم ، يستفاد منها المعنى وضده ، كالتالي :

● الأزّر : بمعنى القوة والضعف ؛ ﴿ ألم نشدد لك أزرك ووضعنا عنك وزرك ﴾ .

● البسل : بمعنى الحلال والحرام ؛

● البين : بمعنى الافتراق والاتصال ؛

● الجبر : بمعنى الملك والعبد والرجل الشجاع . قال الأصمعي في تفسير كلمة جبرائيل : معنى أيل الربوبية ، فأضيف « جبر » إليه . وقال أبو عبيد : فكأن معناه « عبد أيل » ، « رجل أيل » أي عبد الله ، (٧ ، ص ٧٢) . ونلاحظ أن بابل تعني (باب أيل) ، باب الربوبية ، باب السماء ، باب الله . كما أن إسرائيل ، تعني « عائلة أيل » ، عائلة الله ، شعب الله ، ومن معاني الكعبة أنها بيت الله وبيت الناس .

● الزوج : بمعنى الزوج الفرد والزوج الثنائي . قال أبو الطيب اللغوي في اضداده : « الزوج كل واحد مفتقراً إلى نظيره نحو الذكر والأنثى . فالذكر زوج والأنثى زوج . . . وفي التنزيل « من كل زوجين اثنين » أي من كل ذكر وأنثى . وقال : « خلقكم الله من نفس واحدة وجعل منها زوجها » ، أي الفرد الآخر .

● الإسرار : بمعنى الكتمان والاظهار .

● الشعب : بمعنى الإفساد والإصلاح . فالشعب مشتق من فعل « شعب » أي فسد وصلح .

● الوعد : خيراً وشرّاً . والدعوة والدعاء والدعاية خيراً وشرّاً ، حقاً وباطلاً .

هذه بوجه عام ، أمثلة عن التضاد في معاني تعابير القرآن الكريم ، المستفادة من اللغة العربية التي تحمل دونما شك سمات الواقع العربي المتغير والمتطور .

١/٤ فرضية التوحيد الديني والتوحيد القومي :

إن الثابت في القرآن الكريم هو التوحيد المطلق لله . فإذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف التاريخية للعرب قبل النبي ﷺ ، المتلخصة في إحاطة الاستعمار الخارجي (الأحباش ، الرومان في مصر ، الفرس شرقاً ، البيزنطيون في الشام) ، وفي الانهيار الداخلي والتجزئة والنزعات الواسعة ، المتراوحة بين انهيار الدولة أو دول القبائل وأديانها وبين الوضع الاقتصادي الصعب والوضع الاجتماعي المتمزق ، فهل بإمكاننا الافتراض أن التوحيد الديني للعرب ، في بداية القرن الميلادي السابع قد بدأ توحيداً قومياً ، أم يصحّ أيضاً افتراض العكس ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه ضمن كشفنا للدور السياسي الذي لعبه النبي العربي ، محمد بن عبد الله ﷺ ، عن طريق النبوة وتعبيرها القرآني .

٢ - العربُ والدين

يُعتبر الدين ، غير القائم على نبوة ، من نتاج القوى الإجتماعية المتصارعة . فهو من مكوّنات الثقافة لدى الشعب ، وتعبير عن خياراته الإيديولوجية وتناقضاتها ، وعن وحدة هذه التناقضات في ظرف تاريخي معيّن . ومن الثابت لدينا أن العرب في جزيرتهم الشاسعة ، كانوا محاطين بتيارات أسطورية وفلسفية ودينية متنوعة . كما كانت الجزيرة العربية ميداناً لتصارع المعتقدات الدينية بأبعادها الإقتصادية والسياسية والعسكرية والإجتماعية قبل الإسلام . إلا أن التصارع ، مع ظهور الإسلام ، تركّز على تنازع التوحيد الحنيفي مع التوحيدين اليهودي والمسيحي من جهة ، ومع بعض المعتقدات المحلية الأخرى التي ما لبثت أن « دخلت » في الدين الجديد ، من جهة ثانية .

٥/٢ العرب وأديان خارج الجزيرة :

أ - حول الظاهرة الدينية :

الدين ظاهرة إجتماعية ، من مدلولاتها التعبير عن فكر سلطة معينة ، تستند إلى قوى إجتماعية مؤتلفة حول مصالحها . أما الفكر الاعتقادي فهو ، كما أسلفنا في الاستهلال ، فكر افتراضي ، تبشيري وتقريري معاً . لغته لغة الناس ، وكلامه كلامهم . إلا أن الوقفيين العرب اعتبروها لغة إلهية موحى بها شكلاً ومعنى وهذا من أغرب المعجزات والنقائص .

إن الظاهرة الدينية تتميز باستقطابها التاريخي لثلاثة أشكال من الطقوس : طقس الطبيعة التي تعبّدها الإنسان قبل تمكنه من استعبادها ؛ وطقس الإنسان

الذي سيطر جزئياً على الطبيعة ، فبات متردداً بين عبادتها وعبادة وجوده الذاتي ؛ وأخيراً طقس الله ، هذا الحق المطلق ، نقيض الطبيعة والإنسان معاً ، الذي يمثل عبادة الإنسان للمطلق فيه وفي كل شيء . من هذه الطقوس الثلاثة ، يُستفاد معنى واحد هو أن الإنسان يعبد كل ما يأمل بالسيطرة عليه لأجل مصلحته ومستقبله^(١) . فالبوذية الرامية إلى « الاتحاد مع الحق » من خلال « تمثّل وجداني للحياة الروحية » ، قد أبرزت مفهوماً خاصاً عن « الإله اللاشخصي » ، الذي يركّز على التحوّل نحو الداخل الإنساني ، نحو الإنسان . أما اليهودية فقد أبرزت مفهوم « التوحيد الخاص » ، في حين أبرزت المسيحية مفهوم « التوحيد المؤقّن » ؛ وتميّز الإسلام بمفهوم « التوحيد المطلق » . وبوجه عام ، انفرد التوحيد المحيط بالعرب ، بكونه قائماً على مفهوم « الإله الشخصي » الذي يستدعي الإنسان للتوجه إليه ، خارج علاقاته الاجتماعية وسيرورة تاريخه البشري القائم على جدل التناقض والحركة .

والظاهرة الدينية ذات قرابة وثقى بالظاهرة الثقافية ، فهي مثلها تستوعب من الطقوس والثقافات والعادات ، ما تجعله حياً في سياق آخر . ومثال ذلك أن عبادة الطبيعة ظلت طقساً قائماً ، مستمراً في صلب الأديان العليا ، ومنها الإسلام ، إذ أن طقس الحجر الأسود يرمز لعناصر طقوسية مستمرة من عصر عبادة الطبيعة . كذلك ، نلاحظ أن الثور (نون) هو في آن : رمز للطبيعة (القوة) ورمز لقوى الإنسان اللاواعية وأيضاً لقوة إرادته الطامحة إلى النصر . وعند المصريين القدماء يرمز (نون) إلى الماء ، وترمز (نوت) إلى السماء . فالثور (نون) ، في تصورهم ، هو المحيط الذي خرجت منه كافة المخلوقات ، وهو الإله « أبيس » أو العجل المقدس . كما تصور المصريون القدماء إن مكاناً عالياً من الأرض كان أول ما ظهر على سطح ذلك الخضم الذي يسمونه (نون) . وجاء في القرآن الكريم ﴿ نون ، والقلم وما يسطرون ﴾ . ومن الواضح أن تصورات مصر الاعتقادية لم تكن بعيدة عن الجزيرة العربية . ومهما يكن الأمر ، يمكننا القول أن عبادة الطبيعة ، ذات الاستقطاب الثقافي الواسع ، فتحت الطريق أمام عبادة الإنسان ، ثم عبادة الله . فمن البين أن عبادة الطبيعة

(١) Toynbee - Arnold: La Religion vue par un historien; éd. N.R.F. Paris, 1963.

العلاقة جعلت الإنسان في النهاية يعبد نفسه أو سواء من البشر ؛ وأن قهر الطبيعة المعبودة ، التي صارت ضحية ، قاد الإنسان إلى عبادة الواحد القهار .

ونلاحظ من ناحية ثانية أن ظهور الديانات العليا في فسيفساء الدول المنهارة والممزقة ، كان نتيجة تاريخية لصراع قوى إجتماعية حول تملك الطبيعة والمجتمع . فالإنسان الزراعي الذي أخذ يسيطر على قوى الطبيعة بنظمها في مجتمع زراعي ، اكتشف خلال ذلك قوته الجماعية ، وعبر عنها في عبادة الإنسان لنفسه . ولما أبرزت الأديان العليا مفهوم الله ، إله الطبيعة والبشر معاً ، وصفته بإله السماوات والأرض .

ومما يميز الأديان العليا دخولها المجتمع الزراعي والتجاري من أسفله إلى أعلاه ، أي انطلاقاً من صفوف الفقراء المعادين للأقلية الإجتماعية السائدة ، ولكنها كانت تعلمهم أن يتحملوا الآلام وأن يقدموا التضحيات حتى يبلغوا الخلاص . ومعنى هذا الصراع أن الديانات إذ ظهرت في مجتمعات متأزمة ، حكوماتها على شفير السقوط والانهيـار ، إنما كان دورها السياسي تكوين قوى إجتماعية صاعدة تاريخياً ، وترويضها على إطاعة الحكم الجديد ، الذي يرمي إلى إنشاء دولة دينية يحكمها رجال الدين باسم الإله الواحد .

كذلك من خواص الأديان العليا هذه ، التوجه للبشر بكتاب يوحي إليهم مواقف خاصة تجاه الألم والعذاب . وعادة يكون الكتاب الديني مقدساً ، لكنه في الواقع يشكل أساس الإيديولوجية الدينية التي تشن حرباً ثقافية على الثقافات المعادية الأخرى . وكل كتاب ديني ينطلق من نبوءة ، أو نبوءة ، معتمداً التمثيل الأسطوري وضرب الأمثال كأدوات تعبير ، تاركاً المنطق جانباً ، على الرغم من تعقلن أصلي وإضافي طارئ على الأديان العليا ، وبالأخص على الإسلام . ومما يلاحظ أن لغة الكتاب الديني هي لغة سلطوية ، وكلامه كلام تفريري قاطع ، يحظر على الإنسان العاقل كل جدل وسجال ونقد أساسي - رغم بعض الحريات الشكلية التي تظفر ثم تخبو . وترجمة ذلك الواقع هي توثين المؤسسات نفسها بإضفاء الصفة الدينية ، القدسية ، عليها ؛ وإعادة الإنسان مرة أخرى إلى عبادة الإنسان عبر الدين الإجتماعي الحاكم . وأخيراً ، فإن ظهور الديانات العليا في مجتمعات ثقافية متقدمة ، تملك الكتابة مثلاً ، أوجد عبادة الكلمة عن طريق الكتاب الديني ، المقدس أو المُنزل .

ب - مصر القديمة والعرب :

كانت فكرة الله ، عند قدامى المصريين ، متصلة بصورة السماء^(١) . فهو « مالك السماء » ، و « السماء له » . ذلك لأن عبادة الطبيعة وقواها مرموز إليها بعبادة مظاهرها المؤثرة في حياة البشر : السماء ، العاصفة ، الشمس ، القمر . . . فكان لكل قبيلة مصرية معبودها الذي يرمز في آن واحد إلى « القوة المُخصبة » و « لآلهة الأم » . ومن تمثلاتهم أن أوزيريس هو إله القمر^(٢) ؛ إذ كانوا يسمونه « الأخضر الكبير » ، مثلما كانوا يسمون البحر باسم « الأخضر الكبير » أو « الأسود الكبير » لأنهم كانوا يسمون البحيرات بهذه التسمية^(٣) ، ص ٥٠) ، كذلك تمثلوا أن رع هو « إله الشمس » وأن نوت هي إلهة السماء ، المستقلة فوق زوجها « إله الأرض » جب . ولكن أباهما « شو » إله الهواء زج بنفسه بينهما ورفع السماء إلى أعلى ورفع معها كل حي خلقت (٣ ، ص ٥٢ - ٥٣) . ومما يمكن افتراضه أن هذه التصورات الطقوسية لم تكن غريبة ولا بعيدة عن عرب الجزيرة ؛ حتى أن الآية الكريمة « وكانت السماء والأرض رتقاً ففتقناهما » تدعو إلى التأمل والمقارنة .

من الثابت في تاريخ البشر أنهم بدؤوا بعبادة الحياة ذاتها ، فاعتبروا أن الأم هي ينبوع كل حياة ، ورمز لكل خصب وإخصاب . وامتدت طقوس المصريين إلى الكون الحي بوصفه تعاقباً للحياة وللموت ، وبوصفه حاملاً لتناقضات البشر بالذات : السماء والأرض (وما يقابلها عند العرب من فكرة رب السماوات والأرض) . العصفور ، الكواكب ، الحياة البدوية ، الحياة الحيوانية (الحية ، البقرة ، القطعة اللبوة . . .) ، والحياة النباتية (شجرة الحياة) ، والحياة الجنسية (إلهة الحب) والموت (إذ أدى دفن الموتى إلى ظهور مفاهيم إلهة الحياة ، إلهة الأرض ، إلهة الموتى ، إلهة الحرب) . أما بالنسبة إلى الشمس فكانوا يعتقدون أنها تموت في الغرب كل مساء ، لتولد في الشرق كل

(١) Pirenne - Jacques: La Religion et la Morale dans l'Egypte antique, éd. Albin Michel, Paris 1965.

(٢) آرمان - أدولف : ديانة مصر القديمة ؛ منشورات مصطفى البابا الحلبي ؛ مصر ، بدون تاريخ .

صباح . وهذا التمثل الاعتقادي جعل للشمس دوراً حاسماً في ديانة المصريين القدامى . إلا أن الشمس يقابلها الماء : فاله الماء ، في معتقد المصريين ، هو خالق البشر ؛ وهو الإله الخالق ، الإله الزراعي . والقرآن الكريم يشير بآيات عديدة إلى دور الماء الخلاق ، كما سنرى في « جدل الغيب والطبيعة » .

ونلاحظ من جهة ثانية تماثلاً بين البنية الإجتماعية المصرية والعربية القديمة ، التي قامت عليها هذه التمثلات الاعتقادية ، والتي كانت تستند إلى العائلة الأبوية (البطيركية) المتميزة بتعدد الزوجات . كانت العائلة الأبوية في المجتمع الزراعي القديم تقيم طقوسها الدينية الزراعية مع الحفاظ على الطقوس الجنائزي المتبقي في الثقافة الإجتماعية السابقة . ففكرة « الآخرة » تتوافق مع فكرة « حياة ما بعد الحياة » التي أنتجها المجتمع الزراعي . والإله الريفي أو الزراعي (أوزيريس) لم يكن الخالق الوحيد ، بل كان إلى جانبه الإله « القمر » والإله « الشمس » أو « النور » . وفي القرآن الكريم إشارات إلى القمر والشمس والنور ليست كآلهة وإنما بوصفها من آيات الله الخالق . وهذا كله أسهم في مصر ، وفي الجزيرة العربية أيضاً ، في ظهور الدين النوراني (الشمسي والقمري) - نور على نور - ؛ إذ أن النور يرمز للعنصر البشري الأول لما هو فوق أي للإلهي . وهذا الاعتقاد النوراني أدى في الواقع إلى التخلي عن فكرة الخلق من المادة ، واستبدالها بفكرة الخلق من النور : بمعنى أن الخالق روح في العالم غير المخلوق . ولهذا ظهرت تصورات الخلق بالكلام (الفم) والنظر (العينين) بدلاً من الخلق البشري (الإنتاج) باليدين والعقل .

لم يكن الاعتقاد في الآخرة - كتعويض عن الموت في الحياة - اعتقاداً مجرداً ، وإنما كان يتوخى الخلاص أو النشور ، فما الطقوس المأتمية سوى تضرع وصلوات لبعث الجسد الميت . والماء الذي هو رمز للخلق (عند المصريين) ورمز للحياة وللطهارة (عند العرب) يلعب دور المطهر بالنسبة إلى النفس (طقس غسل الميت) . فمن الماء كل شيء ، وإليه كل شيء يعود . كأن حياة الإنسان سيرورة مائية دائمة - من الماء ، في الماء ، إلى الماء . غير أن الاعتقاد في النشور يرمي إلى نفي دور المادة الكثيفة في الخلق - وكأن النور والماء ليسا من المادة ؟ - بحيث يُعتبر النور مقاماً للآلهة ، فلا يكون بعث إلا بالنور والماء . ومنطق هذا الاعتقاد حسي وزراعي : أن الموت يعيد الجسد

إلى التراب (الأرض : من التراب إلى التراب) والماء يرفع النفس إلى السماء (أصل الخلق في بعض التصورات الأسطورية والدينية القديمة) . أما النور ، أو الكلمة الإلهية ، فهو يعيد تكوين العالم ، سنداً إلى مصادرة دينية تقول : « كل ما هو معقول هو واجب الوجود في العالم الروحي » . وبهذه التصورات حاول الدين القديم تفسير عملية الأيض (Le métabolisme) ، أو عملية الهدم وإعادة الخلق . فكان من تمثيلات الدين أن « القبر هو دار البقاء » - أو الحافظ لشخصية الميت ريثما تُبعث في حياة أخرى - ، وأن « القلب مقام النفس » . وبتعبير آخر : اعتبر القدماء أن المادة مقبرة والسماء قيامة ؛ غير مدركين بعد أن السماء (الماء) هي مادة أيضاً ولكنها ليست كالتراب .

لقد فتح الدين الزراعي في المجتمع المصري القديم وفي شبه الجزيرة العربية أبواب الأمل للناس ، وجعلهم يعتقدون في آخرة ما ، مخاطباً قلوبهم ومشاعرهم بأسرار وأساطير . وكانت صورة إله الآخرة تظهره إلهاً شعبياً ، عاماً ، يتساوى عنده الجميع . ومن المؤكد أن هذه التصورات قد انتقل بعضها إلى الجزيرة العربية ، أو كان مشتركاً بين العرب والمصريين القدامى . إلا أن العرب ، مع الحنيفية ، جعلوا إله الآخرة إله توحيد ، خارج العالم ، وسابقاً لكل وجود . يبقى أن الدين في مصر والجزيرة العربية اتسم بسممة مشتركة هي أنه جعل العبادة تمجيداً شعبياً للإله ، الخالق ، رب البيت ، رب الناس ، رب العالمين ، رب السماوات والأرض ، ملك السماوات والأرض إلخ . وإذا كانت مصر اعتنقت المسيحية تحت الاحتلال الروماني ، حينما كان الإسلام قد بدأ يتأصل في الجزيرة ، فإن الإسلام قد وجد في مصر أرضاً خصبة لعقيدته الدينية عندما غزاها العرب وعبروا منها إلى شمال إفريقيا .

ج - تمايز اليهودية والمسيحية :

يكنم التمايز الأساس بين اليهودية والمسيحية ، هاتين الديانتين اللتين عرف العرب الكثير عنهما قبل الإسلام ، في فكرة الإله بالذات . وبالطبع هناك مفارقات ومشاركات عديدة ، إلا أننا نؤثر حصر الموضوع في المفارقة الإلهية . يفترض الباحثون أن كافة القبائل السامية بدأت بالآيمان بإله واحد ، فكانت تعتبره خالق شعبها^(١) . وهذا الافتراض مناقض لما ذهب إليه

Murr - Alfred: E.L., Yahvé et Jésus; 2ème éd.; Cadmus; Beyrouth 1966. voir p.p. (١) 22-23, 31, 41, 54-55, 60.

أرنولد توينبي في تاريخ المراحل الدينية ، وللتفسير الذي قدمته الماركسية - اللينينية ثم العلوم الحديثة للظاهرة الدينية . ويقوم هذا الافتراض الذي يقول به الفرد مَرَّ في كتابه (٤، ص ٦٠) ، على كون الكلمة السامية التي ترمز لله في الأصل ، تعني أيضاً ، الأعلى ، إله السماء . فيستنتج من ذلك ما يلي : وهذا يدعو للاعتقاد بأن هذه القبائل بدأت حياتها الدينية بالتوحيد ، أي بعبادة إيل EL ، الله . ولا بد أن نلاحظ ، هنا ، أن الحجر الذي كان يرمز للوجود الإلهي ، صار يرمز لـ « بيت إيل » الذي كانت تقام الطقوس فيه . ويعتبر الفرد مر أن إيل هو إله فينيقي - كنعاني ، في حين أن « يهوا » هو إله يهودي . ويلاحظ أن « بلعام ينتمي إلى ذات المنطقة التي ينتمي إبراهيم إليها : لقد كان يعبد نفس الإله ، إيل . . . وكان الكنعانيون والفينيقيون يعتبرون «إيل» أو «إلوهيم» بمثابة أب للآلهة ورئيس للهيكل . غير أن العبرانيين ، قبل موسى ، كانوا قد تبنوا إله الكنعانيين - الفينيقيين ، الرب إيل » (٤، ص ٣٢) . ومن جهة ثانية ، كان التفسير المسيحي القديم لكلمة عيسى ، يسوع ، هو : عمانويل أي (إيل) ، الله ، معنا . ويختلف التفسير العبراني عن التفسير المسيحي ، باعتباره أن « يهوا شوا » هو « المخلص » أو « يهوا المخلص » . هذا كله تفسير استدلال لفظي ، لا صلة له بواقع التاريخ . وربما كان سيغموند فرويد قد وقع في نفس الشرك المثالي ، ولكن بمنهج آخر .

يرى فرويد أن صلة (الله - الأب) بـ (الابن المختار) هي التي جسدت مفهوم التوحيد أو الأحدية . وبهذا المعنى يقول (١) : « أما وقد أصبح الإله ، الآن إلهاً واحداً أحداً ، فقد بات في الإمكان أن تتلبس علاقات الإنسان به صميمية علاقات الابن بالأب وقوتها . ومن بذل في سبيل الأب بقدر ما بذل ، لا بد أن تساوره الرغبة في أن يلقي على ذلك ثوباً ، كأن يكون على الأقل الابن الوحيد ، الأثير لدى الأب ، أي الشعب المختار » ، (٥، ص ٢٧ - ٢٨) . من الواضح أن هذا القول لا يفسر لنا لماذا وكيف أصبح « الإله ، الآن ، إلهاً واحداً أحداً » . فالآنية كإشارة لزمن معين ، لا تكفي إطلاقاً لكي

(١) فرويد - سيغموند : مستقبل وهم . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ . راجع ص : ٢٧ - ٣٠ ، ٣٢ ، ٤٢ - ٤٣ .

تجعلنا نتفهّم المتحولات والمتناقضات التاريخية التي جعلت الساميين ، من اليهود إلى الكنعانيين والفنيقيين والعرب ، يرتقون إلى مرتبة الاعتقاد التوحيدي . صحيح أن فرويد يرجع أصل الأديان إلى الحضارة ذاتها ، ويرى أن الأفكار الدينية هي من إبداع الحضارة . لكن ، هل هذا كافٍ لتعليل ظاهرة حاسمة في تاريخ الأديان ، كظاهرة التوحيد في اليهودية والمسيحية والإسلام ؟ يعتبر فرويد أن تعليله كافٍ ، باعتبار أن الأفكار الدينية « تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها : ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوّق الطبيعة الساحق . وإلى ذلك ينضاف دافع ثانٍ . الرغبة الملحة الأسرة في تصحيح نواقص الثقافة تلك النواقص التي تترك وقعاً أليماً في النفس » (٥ ، ص ٢٩ - ٣٠) . إذا كان فرويد يترك جانباً صلة المجتمع بالدين ، وصلة القوى الإجتماعية والدينية بالدولة ، في معرض تعليله ظاهرة التوحيد الشرقي ، فلأنه يختار منحى آخر للتفسير ، هو منحى الطوطمية الذي يعلّل به الانتقال من طقس الطبيعة إلى الطقس الإجتماعي . يقول : « للطوطمية صلات حميمة بالأديان اللاحقة التي تظهر فيها آلهة ، وتتحوّل فيها الحيوانات الطوطمية إلى حيوانات مقدسة عند الآلهة . وأهم القيود الأولى - حظر قتل الإنسان ، وحظر حب المحارم - التي تفرضها الأخلاق ، ترى النور في إطار الطوطمية » (٥ ، ص ٣٢) . ويصل في نهاية الأمر إلى تفسير نفساني صرف حين يعزو تكوين الأفكار الدينية ليس إلى واقع تاريخي إجتماعي ماموس ، وإنما إلى « الوهم المتفرع من رغبات إنسانية » : « فهذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات ، ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير ، وإنما هي توهمات ، تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأقواها وأشدّها إلحاحاً . وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات » (٥ ، ص ٤١) . هذان وجهان ، لفظي ونفساني ، من أوجه تفسير ظاهرة الدين التوحيدي لدى شعوب سامية مختلفة . فكيف رأت الفلسفة القديمة إلى التوحيد الشرقي ؟

د - الفلسفة والتوحيد الشرقي :

تميزت ثقافة الشرق القديم الأسطورية والدينية بظاهرة تعدد الآلهة ، كما أسلفنا : تمّوز البابلي ؛ أوزيريس المصري ، أدونيس السوري (إله الخصب والمواسم ؛ كان رمزّه النهر والسنبلة معاً ، وكان يعبر عن العذاب والبعث) .

وكانت فكرة آتيس (الفريجي) منتشرة في سورية ومصر وآسيا الوسطى . إلا أن ديونيزوس أخذ مكان آتيس ، رامزاً في آن واحد للجنس (الحب) وللزراعة . وعند الفينيقيين ظهر أشمون ، وباحس (الكرمة) . وكان أبولون ركزاً للقيثارة أو الطبيعة فوق الفنية . كما برزت الميتراسيوية - اليونانية التي كانت ترمز لتطهير القلوب وتخليد البشر^(١) .

في هذا المجتمع الشرقي الزراعي ، بالمعنى الواسع ، انطلقت الفلسفة الآسيوية القديمة من الطقوس الزراعي - رمز الحفاظ على شرائع الطبيعة ورمز تأمين الغذاء للبشر . فكانت تلك الفلسفة تتغل من النظر في متطلبات الحياة إلى التأمل في مستلزمات الخلاص . وكان الإيقاع أداة للتعبير عن سيرورة الانتقال هذه ، وأداة للتوفيق بين مشاعر الخوف والثقة ، اليأس والأمل ، التي كان مرموزها هو تطهير القلب ، أي انتصار الحماس والوجد . وسرعان ما تكشف للفلاسفة العقلانيين في الشرق أن الأديان التوحيدية العليا لم تظهر لإيجاد قاسم مشترك بين العقل والإيمان ، وإنما لجعل العقل يتكيف مع تنزيلات الوحي . ذلك أن الفلسفة الدينية كانت تسخر العقل للمعتقدات السائدة أو المستجدة . وأحياناً كان الدين ، بنظر الفلاسفة ، لوناً من عبادة الطبيعة والعناصر - ومثال ذلك ما أبرزته فينيقية (تابيون Thabion) ، ومصر القديمة (رع : النيل والشمس ؛ أوزيروس : النيل والقمح ، وأيزيس زوجة الإله الزراعي أوزيريس التي تبعته بالسحر) . ومن جهة ثانية ، لاحظ الفلاسفة القدماء أن كل الطقوس الدينية المعاصرة لهم كانت تدور حول ظواهر الطبيعة ، لا سيما الأرض والسماء ؛ وتدور إلى حد ما حول سلوك البشر وعاداتهم وأفكارهم . وأخيراً ، لاحظوا أن الموت كان يحتل مكانة بارزة في الطقوس الزراعية وفي الأديان التوحيدية الشرقية ، الطالعة منها . فجاء البعث بمثابة مطهر من الموت ، ومعبر إلى حياة جديدة . وهذا الاعتقاد النشوري جعل « الكلمة » - اللوغوس - أو « الصوت الإلهي » ، ذات فاعلية خاصة ؛ فكان لا

(١) Bréhier - Emile: Histoire de la philosophie; éd. P.U.F., Paris 1969. T.I: La philosophie en Orient (p.p. 15, 25, 27, 37, 39-56, 69). voir également: L'Antiquité et le Moyen Age (Int: p.p. 48, 99-102, 104, 106, et 113).

بد أن تقوم الحكمة الشرقية ، الدينية الأصل ، على التمثل وعلى الأمثال المستندة إلى الإيمان والعرفان .

في الشرق القديم ، كان يبتكر كل شعب وكل قبيلة ما يتناسب فكرياً مع واقعهما الإجتماعي التاريخي . فكان شعب سومر يعيش على الزراعة والبحر ، جاعلاً من التراب والماء رمزاً للخصب ، ومن الصلصال مادة للخزفيات والبناء والكتابة . ومما تصوره السومريون أن الخلق كان من الصلصال ، وأن في الصلصال البشري روحاً من الله أروحاً من الشيطان . ولا تنحصر ثنائية (الله - الشيطان) في التصور السومري للخلق فقط ، بل تبرز أيضاً في المؤسسات الدينية : فمن جهة ، الكاهن الذي يبتهل للإله بالدعاء (الصلاة) بوصفه شرطاً إيجابياً للحياة الدينية وللعلاقة بالإله ؛ ومن جهة ثانية ، الساحر الذي يتولى مطاردة الشياطين بدعاء عكسي (اللعن والتعوذ) ، يُعتبر شرطاً سلبياً للحياة الدينية أي لتطهير الجسد وتطهير النفس من الشيطان الرجيم (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم : دعاء لتطهير النفس) . وإذا كانت الفلسفة السومرية قد اعتبرت تفاعل التراب والماء موجباً للخلق والخصب ، فإن فلسفات أخرى اعتبرت صراع التراب والماء (الجدل بينهما) مفضياً إلى كارثة الطوفان (جدل آدم ونوح) .

في نطاق عبادة الحيوانات - La Zoolâtrie - ظهرت فكرة سحرية قوامها الاعتقاد في إمكان تحوّل البشر إلى حيوانات ، وتحول الحيوانات إلى بشر . وهذا الجدل السحري تمثل في تصورات قديمة منها : عبادة النسر (الإله الطبيعي) تعبيراً عن طوطم بدائي ؛ وعبادة الثور (عند السوريين والفلسطينيين الساميين) المأخوذة عن السومريين ؛ وعبادة البقرة المشهورة لدى الهنود القدامى . ويتميز السومريون في فلسفتهم الغيبية بأنهم جعلوا الآلهة شركاء لملوكهم ، تنتقل منهم إلى أولادهم (وكان الإنسان هو الذي يملك الآلهة ، لا العكس) ، ودورها أن تضمن لهم استمرار الخصب . ومما يزيد فلسفة الطقوس الزراعي هو أن عبادة الحيوانات كانت ترمز ، فيما ترمز ، إلى عبادة القوة ؛ وأن طقس الزراعة ذاته كان يتخذ رمز الجنس - ومثال ذلك أن قيامات (آلهة المحيط) ، هي زوجة آبسو (إله المياه العذبة) ، وهذا يرمز إلى اقتران الأنثى (المياه المالحة) بالذكر (المياه العذبة) ؛ وأن عشتار (فينوس ، الكوكب ،

الحب ، الحرب) هي ابنة آنو (إله السماء) . ولكن مردوك ، إله بابل ، يستقطب الآلهة العديدة في نطاق توحيد فريد : سين (الشمس ، النور المنير) ؛ فينوترا (الزرع) ، زاماما (الحرب) ؛ الليل (الشورى والسيطرة) ، نابو (القدر) ، عداد (المطر) ؛ شمس (العدل) . هكذا برز مردوك حاملاً لصفات آلهة عديدة (زراعية وبشرية وكونية) ممثلة في إله واحد .

ومن التفاعل السامي السومري ظهرت فكرة مشتركة : فكرة التضحية أو نظرية الفداء ، التي ستحتل مكانة بارزة في معتقدات البشر اللاحقة . ويبدو لنا أن من معاني الفداء اعتبار الناس قد خلقوا للعبادة (أداة المعرفة ؟) . وإلى هذا المعنى يشير القرآن الكريم في الآية : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ . ولا يقوم أي طقس للعبادة بدون كهّان يمارسون ، وهم منتظمون في نسق ديني ، قربان التضحية الذي اتخذ ثلاثة أشكال متتالية : مأدية الفداء ؛ التضحية بالإنسان ، والتضحية بالحيوان بدلاً من الإنسان - « رأس حمل بدلاً من رأس إنسان » ، « عنق حمل بدلاً من عنق إنسان » . ثم نجم عن تقديم القربان أو طقمس الفداء مفهوم الأضحى الذي من معانيه : اقتران أو وحدة الطبعيتين السماوية والأرضية . فمن جهة ترمز إراقة الدماء إلى ماهية الحياة البشرية والحيوانية ؛ ومن جهة ثانية يقترن دم السماء (ماؤها) بالأرض من خلال دماء كائناتها مثلما يقترن ريح السماء بنفس البشر والحيوانات . وكان العربي ، قبل الإسلام ، يعتبر نفسه « ابن ماء السماء » .

وقدمت المزدكية في فارس تمثلاً للآلهة المتفوقة : أهورا (الحكيم الأعلى ، اللبيب ، العليم) ومزدا (القوة) وأهورا مزدا (رمز اقتران العقل بالقوة) . هذا يعني أن العقلانية في التصور المزدكي كانت أساساً ومقياساً للقيم الروحية - وكذلك سيكون ، إلى حد بعيد ، شأن المعتقد الإسلامي . على أن الاقتران المزدكي الفارسي كان يقابله ويناقضه السحرة الميديون (Les Mèdes) الذين كانوا يمارسون طقس النار ، ويتعبدون أهورا مزدا ، مناقضينه بالقوة الشريرة . إذن ، لم يكن هذا الفكر توحيدياً بالمعنى اللاحق للكلمة ، وإنما كان ثنائياً . فزرداشت - وهو ميديّ وليس فارسياً - كان يمثل النبي الناطق بلسان أهورا مزدا ، المنتصر به على أهريمان (Ahriman) الذي يمثل بدوره أمير الشياطين ، المتناقض والمتصارع مع أهورا مزدا . وهناك طرف ثالث في

الجدل بينهما : أنه زو فران أكارانا (الزمن المطلق ، اللامتناهي) الذي أنجب التوأمين المتكاملين (أورمازد) و (أهريمان) . ونجد صدى هذه الثنائية في المانوية ، المنسوبة إلى ماني ، أو مانيس ، الذي ولد في بابل عام ٢١٥ قبل الميلاد ، وكان من أصل إيراني ، وقال بأن الله ونقيضه لم يُخلقا .

في المقابل ، حاولت الفلسفة البيزنطية ، مع يوحنا الدمشقي ، أن تجعل الجدل من وسائل اللاهوت ، وذلك بقلبه إلى منطق شكلي يستخدمه العقل لتبرير الإيمان . على أن الجدل في الفلسفة الشرقية القديمة ، ولا سيما جدل هيراقليطس يتناقض في أساسه مع التوحيد الشرقي الديني اللاحق . صحيح أن هيراقليطس اعتبر أن الكواكب « نيران موقدة » - النار عنده رمز الطاقة - ، ولكنه قال بإمكان تحول النار إلى ماء ثم إلى تراب . وقال أن العالم واحد ، لم يصنعه بشر ولا آلهة . فوحدة العالم عنده تنفي وحدة الخالق ، أما جدله فله مبادئ يقوم عليها :

- ١ - الحرب أساس كل شيء ؛
- ٢ - صراع الأضداد علة ولادة الكائنات وبقائها ؛
- ٣ - الأضداد تتعارض وتتكامل ؛
- ٤ - إذا انتهى التناقض زال العالم ؛
- ٥ - الصراع هو أيضاً انسجام بين القوى (النهار والليل ، الشتاء والصيف ، الحياة والموت إلخ) ؛
- ٦ - وحدة كل الأشياء (وحدة الماهية الأولى ، فالجوهر الأول وهو النار ، هذه القوة الفاعلة دائماً ، « النار الموقدة » الواردة في القرآن الكريم أيضاً) ؛
- ٧ - الحركة الدائمة للأشياء (الجريان متواصل والتبدل لا ينتهي) ؛
- ٨ - انقلاب المقاييس وفقاً لأحوال التبدل وشرائعه (وحدة الدائم (الواحد الثابت) والمتبدل) . ومع كل هذا الوضوح في مبادئ جدله ، فقد استخدم لغير أغراضه المادية الصريحة ؛ فقل أن وحدة العالم هي برهان على وحدة الله أو أحديته . ومن خواص الفلسفة البيزنطية أنها وصلت العرب باليونان من جهة ، ثم وصلت فلسفة العرب والشرق بأوروبا . غير أن بدايات الفلسفة العربية ، قبل القرآن الكريم كانت تنفي الكثرة في الله ، وتنفي كل سلطان

خارج الله ، وتقول بأن أحدية العقل تفترض ، بكل صفاء وبساطة ، أحدية الله .

٦/٢ معتقدات العرب الدينية :

الدلالة اللغوية للدين متعددة عند العرب . فهو يعني العادة والسيرة والقهر والقضاء ، مثلما يعني الحكم والطاعة والجزاء والرأي والسياسة^(١) . والدلالة الدينية للزمن مختلفة تماماً عن زمن الناس . وكأن العرب اعتقدوا في مدلولين للزمن : زمن - دهر قبل الإسلام ، وزمن - وحي مع الإسلام - « وأن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون » .

ومن جهة ثانية ليس من الغرابة بشيء أن يكون « النحل » عنواناً لإحدى سور القرآن الكريم . فالنحلة كانت في المعتقدات الدينية القديمة ، ترمز إلى الخلود . وكانت قد ظهرت مع عبادات عديدة ؛ واتخذ الشمع والشهد صفات وخصائص سحرية انتشرت في كثير من الطقوس الدينية . وفي هذا المجال يلاحظ برجن أيفانز^(٢) : « أن المسيحية امتصّت شيئاً من مفاهيم الديانات القديمة ، فكان الشهد يُعطى للأطفال خلال التعميد ، كما كان يجب أن تكون شموع الكنائس من شمع النحل الخالص . وبالرغم من أن النحل لم يعد موضعاً للعبادة ، فلا زال العسل موضعاً للتشبيه السحري يشيع في كل المجتمعات تقريباً » ، (٨ ، ص ٤٨) . وإذا كنا لا نملك ما يشير إلى تقديس النحل في معتقدات العرب قبل الإسلام ، فإننا نلاحظ أنه قد دخل في عاداتهم ، حتى أن العسل اعتبر من شراب أهل الجنة . ويكشف ب . أيفانز صلة المعتقدات الشعبية بالمحرّمات الدينية ملاحظاً ما يلي : « في المعتقدات الشعبية يلي الجماع والتلقيح والحمل والولادة والإرضاع مشكلة الحيض التي يكتنفها مختلف أنواع الأوهام ، شأنها شأن كافة فعاليات الأعضاء التناسلية . ولعل معظم هذه الأوهام متعلق بالمحرّمات الدينية القديمة ؛ فيعتقد بأن الجماع مع امرأة في أثناء الحيض يؤدي إلى مرض الرجل ، وإذا حدث الإخصاب فإن الطفل سيكون غيباً أو مجنوناً » ، (٨ ، ص ٨٠) .

(١) أدونيس : الثابت والمتحوّل . منشورات دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .

(٢) أيفانز - برجن : لم العقل . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .

وإذا كان الدين ، عند العرب ، سياسة ، فهو أيضاً شأن وعادة . فمن الدين أبرزوا مفهوم الديان ، أي الحاكم ، القاضي ، القهار . ومن الواضح أن مثل هذا المفهوم للدين إنما يغلب عليه الطابع السياسي . وإذا كان البعض ، كالرازي مثلاً ، يقول بأن كلمة «الله» هي من أصل سرياني ؛ فإن البعض الآخر يقول بأنها من أصل عربي - من أل التعريف - وإن «الله» هو «إله أهل مكة»^(١) . وفي ظروف غياب الملكية الخاصة للأرض ، ليس من المستغرب أن يعتقد العرب في أن الله هو مالك كل شيء ، وأنه في ملكه الواسع (نظير الملكية المشاعية الواسعة في الصحراء) هو فوق مستوى العالمين . ولما جاء القرآن الكريم بعربية أهل مكة ، كان من الطبيعي أن يخاطبهم مع الأعراب وأهل البادية ، بكلامهم المألوف ، فبرزت كلمتا «الله» و «الرب» بروزاً مؤثراً في أغلب آيات الكتاب وسوره .

قبل القرآن ، كانت تختص بالإنسان صفات (السيد ، المالك ، البعل ، الرب) ولكن هذه الصفات صارت مع القرآن - ما خلا البعل التي أهملت - صفات مميزة لله . وكانت الربة (مؤنث الرب) الصخرة التي عبدتها ثقيف بالطائف . وكان العرب يقولون : رب البيت ، رب الدار ، رب الكعبة . وكان البعل يعني : المالك ، الصاحب ، الرب . أما العرب فقد استعملوا هذه الكلمة الشائعة بمعنى الزوج أيضاً . ويفترض البعض أن كلمة مركبة مثل (ميكا + إيل) وجبرائيل (جبر + إيل) كانت معروفة لدى العرب ؛ وأن ظاهرة الأنبياء كانت من الأفكار المتوارثة والشائعة عندهم . قبل القرآن - ومثال ذلك : هو نبي عاد ؛ وصالح نبي قوم ثمود . وما يورده الدكتور جواد علي ، في هذا الشأن ، بالغ الأهمية والدلالة : « وأرى أن (مسيلمة) كان قد دعا إلى عبادة الرحمن متأثراً بدعوة المتعبدین له ممن كان قبله على ما يظهر ؛ وهي عبادة إله اسمه « الرحمن » . فعُرف مُسيلمة بـ « الرحمن » وبـ « الرحمن اليمامة » . وعبادة الرحمن متأثرة بفكرة التوحيد ، وبوجود إله واحد هو « الرحمن » ، رب العالمين » ، (٩ ، ج ٦ ، ص ٨٨) .

(١) علي - دكتور جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، المجلدان الرابع والسادس . منشورات دار النهضة (بغداد) ودار العلم للملايين (بيروت) . في المجلد الرابع راجع ص : ٣١٥ - ٣٦٥ وفي المجلد السادس ص : ٨٨ و ٤٥٢ .

لقد اعتقد العرب أن الحياة هي الحركة ، وأن الموت هو السكون . ونظروا إلى الإنسان بمنظورات متعددة : فهو على المستوى المادي الحسي جسد أحادي التركيب ، موته أبدي ؛ وهو على المستوى الاعتقادي جسد وروح ، ثنائي التركيب ؛ وأخيراً حينما ميّز الدين بين الروح والنفس ، صار ثلاثي التركيب : جسد وروح ، نفس .

كذلك ، اعتقد العرب في الصدفة ، معتبرين أن « القسمة والنصيب » يرجعان إلى « الدهر » و « الزمن » و « الحظ » ، وليس إلى سببية مادية أو غيبية معينة . وظل هذا الاعتقاد الانقيادي سائداً ، غير أنه لم يعد في الإسلام مرتبطاً بالصدفة الدهرية أو الزمنية ، وإنما صار مُقترناً بضرورة غيبية هي « أمر الله » و « قَدَره » .

وبشكل خاص استحوذت ظواهر السماء على اهتمام العرب واحتلت مكانة بارزة في عباداتهم وفي علومهم الفلكية . ومن معبوداتهم : الإله - القمر ، والهلال المرموز إليه بـ «ثور» ، وعبادة وُدّ والجبت والطاغوت (من أصنام قريش) ، والشمس - الزهرة ، وعبادة النجم إطلاقاً . وعرف العرب عبادة سلطة الجماعة البشرية . فكان أساف إلهاً ذكراً ، وكانت نائلة إلهة أنثى - وكلاهما يرمزان للرجل والمرأة . وكانوا ، من جهة ثانية ، يقدمون النذور والقرايين ، معتقدين أنها تقربهم إلى المعبودات . حتى أن « النسك » كان يرمز للدم ، وكانت المناسك هي الأماكن المخصصة لإقامة الشعائر وتقديم الذبائح . كما كان للأصنام سدنتها ، ومن أبرزها : وُدّ ، سواع ، يغوث ، يعوق ، اللات ، العزى ، مناة ، نسر ، أساف ، نائلة ، رضى ، مناف ، هبل ، إلخ . ومما يستحق التنويه هو أن السدانة أو الحجابة كانت من المناصب الاجتماعية الدينية في بنيان الهرم السياسي بمكة ، وكان يتولاها آل عبد الدار . وكان للعرب عدة كعبات قبل الإسلام ، فلم يبق منها سوى كعبة مكة الوحيدة ، والمؤتلفة مع الفكر التوحيدي المطلق . وعليه ، كيف يمكن تعليل ظاهرة التوحيد الحنيفي قبل القرآن ؟

٧/٢ التوحيد الحنيفي قبل القرآن :

لاحظنا أن تاريخ البشريتحول ، مع الأديان العليا ، إلى تاريخ أنبياء ، تاريخ أشخاص ظهوروا في التاريخ ، قبله وفوقه ؛ وظهروا في الزمن ولكن بصفة أزلية

- أبدية . وحين يغدو التاريخ خارج الزمن البشري أو فوقه ، فإن التفسير الديني للظواهر التاريخية ، كالتوحيد الحنفي في الجزيرة العربية ، من شأنه أن يتناسى كل مراحل التطور التاريخي للتجمع العربي ، وأن يكتفي بالقول أن الحنيفية تمثلت في إبراهيم وفي ابنه إسماعيل جد العرب ، وفي محمد ﷺ الذي عاد بالزمن الديني ، من خلال الوحي ، إلى إسماعيل ثم إبراهيم وحتى آدم . من هذه الزاوية تبدو الحنيفية ارتداداً بالتاريخ ، عبر أنبيائه ، إلى الأصل . فماذا تقول العلوم الوضعية في هذه المسألة الشائكة ؟

يقول سيغموند فرويد^(١) : « إن هؤلاء المؤرخين المحدثين . . . يتفقون مع التوراة على نقطة أساسية ، فهم يقرّون بأن القبائل اليهودية التي ألفت لاحقاً شعب إسرائيل (شعب يعقوب - المؤلف) ، اعتنقت في حقبة معينة ديانة جديدة . ولكن هذا الحدث لم يقع في مصر ، ولا عند سفح جبل في شبه جزيرة سيناء ، وإنما في موضع يدعى مريية قادش ، وهو واحة معروفة بغزارة ينابيعها وعميونها تقع في جنوب فلسطين بين الطرف الشرقي لشبه جزيرة سيناء والطرف الغربي لشبه الجزيرة العربية . وقد اعتنق اليهود فيها عبادة إله يدعى يهوا ، بعد اقتباسها في أرجح الظن من قبيلة المديانيين العربية المجاورة . ومن المحتمل أن تكون قبائل أخرى مجاورة قد تبنت ، هي أيضاً هذا الإله » (١٠ ، ص ٥٤ - ٥٥) . ويضيف فرويد : « لقد كان يهوا ، بالتأكيد ، إله البراكين » و « أن الديانة التي استوردها المصري موسى قد هُجرت بعد أن اغتاله اليهود » (١٠ ، ص ٦٠) ، « ولم يكن هناك مفر من الإبقاء على الختان ، وهو أبلغ دليل على التبعية لمصر » (١٠ ، ص ٧٢) . فهل هذا يعني أن التوحيد اليهودي ، بنظر فرويد ، من أصل عربي ؟ وإذا كان كذلك فما هو أصل التوحيد الحنفي العربي ؟ يكتفي فرويد بالتوكيد على « أن ديانات الشرق ذات النزعة العقلانية ظاهراً هي في جوهرها عبادات أسلاف ، ومن هنا فإنها تتوقف عند مرحلة مبكرة من إعادة بناء الماضي » (١٠ ، ص ١٥٥ - ١٥٦) . ويشير إشارة سريعة إلى صلة التوحيد اليهودي (يهوا) بالتوحيد العربي (موسى المدياني) : « فلا مراء البتة في أن الإله يهوا ، الذي أهدها موسى المدياني شعباً جديداً ، لم يكن

(١) فرويد - سيغموند : موسى والتوحيد . منشورات دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ . راجع ص : ٥٤ - ٦٠ و ٧٢ ، ٨٢ ، ١٥٥ - ١٥٦ .

كائناتاً أعلى ، بل كان إلهاً محلياً محدوداً وشرساً ، عنيفاً ودموياً . وكان قد وعد أتباعه بأن يهبهم « أرضاً تفيض لبناً وعسلاً » وحُثُّهم على إخلاء الأرض من جميع سكانها بحد السيف » ، (١٠ ، ص ٨٢) .

لقد انتقلت عبادة التوحيد الفردانية والجماعية مما هو منظور ملموس إلى ما هو مجرد غير منظور ، وذلك بإقدام البشر على خلع آلهتهم الفاشلة واستبدالها بـ «إله قدير» يعتقدون في أنه «يمنح السعادة والرفاه والنصر» . وفيما يختص بالجزيرة العربية يشير فلهم رودولف (١) إلى أن المسيحية كانت ، من القرن الرابع حتى العام ٥٧٥ ميلادي ، منتشرة في بلاد العرب ونجران وعدن والحبشة جنوباً ، وفي الشام والعراق شمالاً ؛ وأن فكرة الرحمن التي عرفها العرب قبل القرآن هي من أصل آرامي ، وأن الأحناف العرب كانوا معروفين بمسلكهم التوحيدي ، وكان أمية بن أبي الصلت من أبرز شعراء الحنيفية . وبينما كانت اليهودية تعتبر الحنيفية ردةً دينية ، كان العرب يعتبرونها تجاوزاً ، بالإسلام الحنيف ذاته ، لليهودية والمسيحية معاً . وفي هذا السياق يؤكد القرآن الكريم : ﴿ ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين ﴾ (آل عمران ، ٦٧) . ومن جهة ثانية ، كان المسيحيون كاليهود منقسمين في الجزيرة العربية إلى أحزاب وشيع دينية قبل رسالة نبي العرب ﷺ .

أما أصل التوحيد الحنيفي عند العرب ، فإن القرآن يعيده إلى إبراهيم وحياً ، لا تطوراً تاريخياً . ولهذا فإننا لا نجد تفسيراً ، بقدر ما نجد وصفاً لوجود هذه الظاهرة ، كما يقول محمد عمارة (٢) : « ففي شبه الجزيرة العربية كانت تتناثر ، قبل بعثة الرسول ﷺ ، بعض المراكز الدينية ، وبعض القبائل التي آمنت بشريعة موسى وعيسى عليهما السلام ؛ وكانت في هذه الأرض كذلك بقايا لديانة إبراهيم الخليل عليه السلام ، تمثلت أساساً في عقيدة التوحيد التي

(١) رودولف - فلهم : صلة القرآن باليهودية والمسيحية ؛ الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
(٢) عمارة - محمد - مسلمون ثوار . منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٤ . راجع ص : ٢٠ .

ترفض الأصنام وتنكر على الناس عبادتها . وكانت هذه البقايا من عقيدة إبراهيم تسمى « الحنيفية » وأتباعها يسمون « الحنفاء » . ولقد كانوا أكثر الناس إحساساً ، في تلك البقعة وفي ذلك التاريخ ، بشدة حاجة تلك البيئة إلى رسول يوحد العرب حول عقيدة توحيدية ويتنقل بهذا المجتمع إلى طور حضاري جديد . . . ولقد كان أبوذر الغفاري من هؤلاء الحنفاء ، الذين اهتموا - ذاتياً وبالتأمل والتعمق في التفكير - إلى عقيدة التوحيد ، فدعا الله وعبدته ، بل دعا إليه قبل أن يبعث الرسول عليه الصلاة والسلام بثلاث سنوات ؛ وهذه ميزة يتفرد بها الرجل عن الذين شاركوه في صحبة الرسول ﷺ » (١٢ ، ص ٢٠) . ومما يلاحظ أيضاً^(١) أن شعائر العرب قبل الإسلام تضمنت زيارات جماعية لأحجار مقدسة مع أداء فريضة الحج التي تتم في فترة إقامة الأسواق ، كما كانت الحال حول الكعبة في مدينة مكة . وأن الحنيف كان يتميز بعادتين هما : الاختتان وحج البيت . فلم يتمسك العرب قبل الإسلام بشيء من دين إبراهيم سوى الختان وحج البيت ؛ مما جعل صفة الحنيف لا تنطبق إلا على من يختن ويحج .

(١) كاهن - كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، المجلد الأول ؛ دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٢ .

٣- الأصل الإجتماعي للدولة الدينية

إن علاقة الدين بالدولة عند العرب تلقي على كاهلنا مهمة صعبة ، وهي إبراز الأصل الإجتماعي لتكوّن السلطة ، تاريخياً ، في الجزيرة العربية ، واكتناه الصلة الجدلية بين ظاهرة الدولة والدين ، وكيفية سيرورتها واتخاذها شكل دولة دينية ، سواء الدولة - القبيلة قبل القرآن أم الدولة الخليفة في ظل الإسلام .

٨/٣ المُلْك أساس السلطة

ثمة ظاهرة تدعو للتأمل وهي النظر في السلطة وفي الدين ، بمعزل عن أساسهما الإجتماعي المشترك . وهذا ما نلاحظه ، مثلاً ، من خلال ما يذهب أخوان الصفاء إليه في رسائلهم^(١) : « إن معنى الدين في لغة العرب هو الطاعة من جماعة لرئيس واحد ؛ ولما كانت الطاعة لا تتبين إلا بالأوامر والنواهي ، والأمر والنهي لا يُعرفان إلا بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات ، سمّيت هذه كلها شريعة الدين وسُنن أحكامه » . فهل هذا يعني أن السلطة ، كالدين ، وقف وشريعة ؟ أم أن هناك أسباباً إجتماعية ملموسة أسهمت في تكوين السلطة السياسية والاعتقاد الديني ؟

كان المُلْك - أو ظواهر التملك والحيازة والملكية بوجه عام - معروفاً في المجتمع العربي قبل الإسلام ؛ وكان يتخذ من بين أشكاله المتعددة ، شكلاً

(١) رسائل إخوان الصفاء ، المجلد ٣ ، ص : ١٨٦ - ١٩١ ؛ منشورات دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧ .

عبودياً في اتجاهين : أحدهما سياسي يجد تعبيره في السلطة الاستبدادية أو الدولة ؛ وثانيهما ديني قد يكون ملكاً كاهناً . ومن البارز أن الشكل العبودي للسلطة الدينية ، كان يقوم عملياً على السيطرة الطبقية الصريحة ، ويجد نظرياً تبريره في شتيت إيديولوجي يتراوح بين الاعتقاد الأسطوري والاعتقاد الديني . وكما كان العرب ينقسمون إجتماعياً إلى سكان قرى وحواضر (زراعة وتجارة) وسكان صحاري (رعي) ، وإلى مالكين ومنعدين ، كانوا ينقسمون سياسياً إلى ملوك وغير ملوك . وصلة الملك السياسي بالملكية الإجتماعية كانت تتوضح مع التقدم الإجتماعي ومع انفصال الزراعة عن الرعي ، وظهور التجارة والحرف في مدن العرب وقراهم قبل القرآن .

ربما يكون من المبالغة الإفتراض أن العرب كانوا أمةً واحدةً أو شعباً واحداً قبل النبي ﷺ . ولكنهم مع ذلك عرفوا أشكالاً متعددة للدولة ، تتوافق مع مستويات تكونهم الإجتماعي وتجمعهم الجغرافي . فكانت تشكيلات تجمعاتهم تتراوح من الأصغر إلى الأكبر على النحو التالي : الفصيلة ، العشيرة (رهط الرجال) ، الفخذ ، البطن ، العمارة ، القبيلة ، الشعب . ومفهوم الشعب عندهم أنه أكبر من القبيلة : « الشعب أبو القبائل » . وقد جاء ذكر « الشعب » : متقدماً على ذكر « القبيلة » في القرآن الكريم : ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾ ، (الحجرات ، ١٣) .

وإذا كان التكوّن الإجتماعي والتجمعي للعرب لم يؤد إلى قيام دولة واحدة ، معبرة عن وحدة أمتهم أو شعبهم ، كما كان شأن الدولة المصرية القديمة ، أو الدولة الرومانية ، وحتى الدولة الفارسية ؛ فإن السلطة كانت ماثلة في تشكيلاتهم وانقساماتهم الجغرافية وكياناتهم الإجتماعية . فكانت السلطة ، من إحدى المواجهات ، تتمثل في دولة القبيلة : « وهي دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة . دولة العظم واللحم ، دولة اللحم والدم ، أي دولة النسب ؛ فالنسب هو الذي يربط بين أفراد الدولة ويجمع شملهم . وهو دين الدولة عندهم وقانونها المقرّر ، المعترف به . وعلى هذا القانون يُعامل الإنسان وبالعرف القبلي تسير الأمور . فالحكام من القبيلة . وأحكامها أحكام تنفذ في القبيلة . وإذا كانت ملائمة لعقلية القبيلة والبيئة ، وهذا هو ما يحدث في

الغالب ، تصير سنة للقبيلة نستطيع تسميتها بـ « سنة الأولين » . ووطن القبيلة هو بالطبع مضارب القبيلة حيث تكون ، وحيث يصل نفوذها إليه ، فهو يتقلص ويتوسع بتقلص وتوسع نفوذ القبيلة » (١) .

في دولة القبيلة يتلاقى مفهوما المُلْك والسلطة ، ويتمحوران حول شخص سيد القبيلة . فهو المسود ، والرب والمالك ، الشريف ، الفاضل ، الكريم ، الحليم ، المقدم . إن سيد القبيلة يعبر عن ملكية القبيلة ، ويمثل سيادتها أو رئاستها . إنه الرئيس والزعيم . ولقد أشار القرآن الكريم ، مرة واحدة ، إلى « الزعيم » بمعنى « الكفيل » . ومن معاني الزعامة : الشرف (مفهوم المُلْك) والرئاسة (السلطة على القوم) . وقد اتخذت رئاسة القبيلة أو سلطتها ثلاثة أشكال : أولها الرئاسة الوراثية (من الأب إلى الابن الأكبر مباشرة) ؛ وثانيها الرئاسة بالنص والتعيين ، وثالثها الرئاسة الناجمة عن الشورى والرأي . والقرآن الكريم يشير إلى موقف قريب من الشكل الثالث ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ ، لكنها شورى الأقلية المالكة والنافذة اجتماعياً .

ومما يلاحظ أن بعض العلاقات الاجتماعية كان يقوم ، إقتصادياً ، على أساس المؤاخاة أو الامتلاك المشترك : « وتكون المؤاخاة بين الأفراد كما تكون بين الجماعات كالعشائر والقبائل . وهي تدعو إلى التناصر والمؤازرة والمساعدة ، وتؤدي إلى الموارثة . وخير مثل على المؤاخاة ما فعله الرسول ﷺ يوم مقدمه المدينة من مؤاخاته بين الأنصار والمهاجرين لتوحيد الكلمة وليساعد بعضهم بعضاً » ، (٢ ، ص ٣٦٥) . إلا أن هذه الظاهرة ليست السمة المميزة لمجمل العلاقات الاجتماعية ، تلك التي كانت تقوم أساساً على بنية المجتمع القبلي ونسقه العبودي . فالملكية الاجتماعية كانت عبودية بوجه عام ، ولم تكن المؤاخاة سوى لون من المساواة الاستثنائية النادرة ، التي جاءت كتدبير سياسي مؤقت ، صار التراجع عنه فيما بعد . إن التسابق إلى الملكيات العبودية كان الأساس المادي لمجتمعات العرب ولأشكال سلطاته قبل الإسلام . وما ظاهرة « الموالي » سوى دليل سوسولوجي على ذلك .

(١) علي - دكتور جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج ٤ ، ص : ٣١٥ - ٣٤٣ ، ٣٦٥ .

فالمولى ، عند العرب ، هو العبد المملوك . وقد ظهر أربعة أشكال للملكية العبودية البشرية :

- ١ - الموالي العتق أو الموالي العتاقة ؛
- ٢ - موالي المكاتبه (الإنسان يكاتب على نفسه بشمنه فيغدو عبداً) ، أو موالي العقد (مولى الحلف ومولى الاصطناع) ؛
- ٣ - مولى الرحم ؛
- ٤ - مولى المولى .

إن كون المُلْك أساساً للسلطة ، وكون الأرض مشاعاً للقبيلة تُحدّد السيطرة عليها بمدى قوة رئيس القبيلة عسكرياً واقتصادياً ، هما أمران يؤكدان أن العرب قد عرفوا شكل العبودية الجماعية وتعبيرها السياسي والديني في طقس عبادة البشر ، فضلاً عن عبادة الطبيعة ، وبالرغم من وجود ظاهرة الحنيفية . فكان من نتائج ارتباط المُلْك بالسلطة وتوزيعهما بمعتقدات دينية خاصة بهذه القبيلة وتلك ، ظهور الأحلاف على شكل واسع قبل القرآن ، حتى أن الإسلام ذاته اعتبر ، فيما بعد ، بمثابة « الحلف الأكبر » أو « حلف الأحلاف » . ومن أبرز الأحلاف السياسية ، ذات الأصل الإجتماعي المشترك أو المؤتلف ما قبل القرآن : حلف تنوُخ في البحرين ؛ حلف البراجم ، الحليفان أسد وغطفان ، الأحلاف (ثقيف) ، الأحاليف (غطفان وبنو أسد وطَي) ؛ حلف ذي المجاز ، حلف المطييين (عُقد في مكة بعد اختلاف بني عبد مُناف وهاشم والمُطلب ونوفل مع بني عبد الدار بن قُصَي) وأخيراً ، حلف الفضول - وقد تعاقدوا على ألا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها ومن غيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه ؛ فكان حلف الفضول من الأحلاف التي ظل الناس يحترمونها أحكامها حتى في الإسلام - ، وحلف الرباب ، وحلف لَعَقَة الدم (الحلف بإدخال الأيدي في الدم) . ومن الواضح أن هذه الأشكال الحلفية البالغة التنوع والكثرة كانت تعبر ، في غياب دولة واحدة لعرب الجزيرة ، وفي ظروف الانقسام الداخلي الشديد ، وتفاقم أخطار الغزو الخارجي ، عن طموح العرب للإتحاد وعن حاجتهم السياسية إلى دولة تتجاوز صراعاتهم الإجتماعي والقبائلي والإعتقادي في اتجاه دولة قومية ذات عقيدة جامعة . وهذا ما فعله الإسلام حين أقام الدولة الدينية مقام الأحلاف ، واستبدل ، مبدئياً أساس

المُلك العبودي للسلطة بأساس وحدة الأمة بكل أفرادها وتجمعاتهم وتكتلاتهم الإقتصادية والعسكرية . إلا أن مفهوم الأمة الواحدة لم يُلغ ، كما كان النبي ﷺ وخلفاؤه يتوخون ، مفهوم العبودية الإجتماعية . فالحلف هو عهد سياسي بين قوم أو أقوام ، لا يمس الملكية العبودية التي كانت تقوم عليها سلطة المتحالفين ، وإنما كان يعززها ويوطدها إذ كان يضيف عليها بأداء اليمين صفة القداسة المرموز إليها بشعائر ومعاني دينية مشتركة . وكما كان المجتمع القبلي المتناثر ينزع ، بفعل عوامل ذاتية وموضوعية ، إلى الحلف - أي الميثاق والعهد ، أو الموثقة والمعاهدة - ، كان ينزع أيضاً إلى الإيلاف (إشارة القرآن الكريم : لأيلاف قريش ، إلخ) وإلى التخالع . وربما يصح الافتراض أن الإيلاف كان من منظور التطور التاريخي لتكون السلطة عند العرب ، أرقى من الأحلاف ، إذ أنه كان يقوم على العصبية وهي دعوة العُصبة إلى التناصر في أعمال مشتركة قوامها : الحمية ، الإغاثة ، الوفاء . كما يجوز الافتراض أن هذا الإيلاف العصبي بين التجمعات العربية كان نواة أولى لقومية ضيقة ستطور ، مع الإسلام وبعده ، في اتجاه قومية الشعب العربي (الخلافة للعرب) المتمثلة في اتحاد الدين بالدولة .

٩/٣ تقسيم العمل والتراتب الإجتماعي :

شهد الشرق في القرن الميلادي الخامس أزمة إجتماعية داخلية حادة جداً ، إذ توسع نسق الاقطاعة ونسق الإستيطان (Colonat) أو القنانة الزراعية الشرقية ، وخضعت الجماهير لأقلية من كبار الملاكين العقاريين . غير أن ذلك لم يمتد إلى الجزيرة العربية التي كانت تلعب ، منذ أقدم العصور ، دوراً إقتصادياً كبيراً في العلاقات بين الشرق والغرب^(١) . وكان دور مدنها الهامة في القرن الميلادي السادس (مسقط على بحر عُمان ، عدن على طريق الهند البحرية ، المدينة ومكة) اقتصر على دور الأسواق الكبرى للقوافل التجارية بين آسيا والبحر الأحمر . وفي صحراء نجد كان هناك بدو متخصصون في حماية القوافل .

Pirenne - Jacques: Les grands courants de l'histoire Univeraselle, éd. Albin (١) Michel, Paris 1960. T.I, p.p. 437-440. Et T.II. p.p. 3-23, 55-60, 64-65, 71-75, 81-86, 97-104, 142-160, 335-347, 361, 549-552.

على أن غزو كسرى لليمن أدى إلى نتائج أبرزها دمج مكة والمدينة دمجاً أعمق من ذي قبل ، في مدار الإقتصاد الدولي . فتزايد في هاتين المدينتين النفوذ الخارجي ، وانتشر فيهما نوع من « حركة زهدية » تمثلت في سيطرة مسيحية معينة . وهذا ما يذهب إليه المؤرخ جاك بيرين بقوله « أن المسيحيين في الجزيرة كانوا من عامة الشعب ، بينما كان اليهود فيها من بورجوازية الأعمال » . وهذا الأمر جعل بعض الباحثين يتورطون في اعتبار العرب يمثلون عدة عناصر أثنية وإنتروبولوجية غير متجانسة ؛ وأنهم يتميزون في حضارة الصحراء بين عرب عاربة (قلب الجزيرة) وعرب مستعربة (سورية ، ما بين الرافدين ، الحجاز ، اليمن ، حضر موت) .

وعلى مستوى تقسيم الأعمال ، ظلت الأسرة العربية^(١) تحتفظ حتى الألف الثالث قبل الميلاد ، بتكوينها البدوي البدائي . وكان أعضاء الأسرة في القبيلة الرعوية يتمتعون بنفس الحقوق الإجتماعية (المشاعية البدائية ؟) . أما قوام العلاقة الإجتماعية الداخلية فكان التحالف بين أسر القبيلة الواحدة ، أو المنتسبة إلى أمومة (خؤولة) أو أبوة (عمومة) مشتركة . وكان غياب الملكية الخاصة النسبي حافزاً لولاء أو تحالف مع الآلهة التي كانوا يقدمون لها الأضاحي والقرايين باعتبارها - كما يتصورون ويعتقدون - المالكة للناس وللأرض . أما القبائل البدوية فكانت تعيش على الحروب التي تتولاها تنظيمات عسكرية . حتى أن القبيلة ، في زمن الغزو ، كانت تتحول إلى وحدة عسكرية يقودها أمير أو شيخ هو ، بعامة ، أب الأسرة المسيطرة أو أكبر أفرادها سناً . وفي حال انتصار القبيلة واستقرارها كان الأمير أو الشيخ يتحول أحياناً إلى ملك . أما أبرز نتائج الممارسات العسكرية فكانت :

١ - داخل القبيلة : إعطاء الدور الأساس للرجال دون النساء ؛

٢ - على مستوى الحروب : ظهور التمايز بين المنتصرين والمغلوبين ، وبين الطبقات والفئات الإجتماعية ؛

(١) Boulos - Jawad: Les peuples et les civilisations du Proche Orient, T.I. et T.V..

٣ - على مستوى تقسيم العمل : تحوّل أسرى الحرب إلى عبيد دائمين يتولون أشغال الرجال الأحرار ؛

٤ - على مستوى الانقسام الطبقي الداخلي : صار امتلاك العبيد مولداً لمشاعر السيادة الأرستقراطية - الأشراف - لدى رجال القبيلة ؛

٥ - على المستوى الديني توافق مع هذه التحولات الإجتماعية السياسية العسكرية ، تحولات اعتقادية - من تعدد الآلهة (الشُّرك) إلى وحدة الوجود حتى بعض أشكال التوحيد .

وإذا صح الافتراض بأن الشرق القديم كان على الدوام متميزاً باقتران السياسة والدين ، فمعنى ذلك أن النظام الإجتماعي يجعل السياسة متعلقة بالدين ، وأن الدين تبرير إيديولوجي لواقعة المُلك ، ومصدر للسلطة وأساس للدولة . وعليه ، فمن الممكن فهم الأسباب الإجتماعية التي أظهرت التوحيد الديني وكأنه صورة عن تركز السلطة السياسية ، بحيث شكل الدين والسياسة والمجتمع تركيباً مشتركاً ، وبات التوحيد الديني أداة لتوحيد إجتماعي - سياسي ، بقدر ما كان محصّلة لتوسع سياسي ونتيجة لملكية مركزية كبيرة . فمن إله حمورابي إلى يهوا إله موسى حتى الله عند العرب ، لعب رجل الدين التوحيدي دور القائد السياسي للأمة أو للشعب . ولهذا ، ارتدى التوحيد القديم طابع المفهوم السياسي - الديني ؛ فهو المآل الطبيعي لكل نظام يقوم حصراً على القوة القومية التي تضيّ طابعاً دينياً على المشاعر الأثنية . وفي هذا السياق يغدو من السهل اكتناه التماثل بين مفهوم « الإله الواحد » أو « الخليفة الواحد » الذي حل محل سلطة رئيس القبيلة (٤ ، ص ١٣٩) .

نتيجة لظروف الإنتاج وتقسيم العمل وولادة الصراعات الإجتماعية والقبلية ، انقسم الناس في المجتمع العبودي الطبقي إلى أحرار وعبيد ، وكانت العلاقة بين الأحرار والعبيد تقوم على عدم التكافؤ . ومثال ذلك :

١ - فدية الملوك : الملك القتيل يُفدى بألف من الإبل ؛

٢ - الزواج حسب المنازل : المرأة بين حرة وأمة ؛

٣ - القيادة السياسية هي للبيوت المالكة (سيطرة الأسرة الخاصة) أو السادات . فكأن البشر كانوا ينتقلون من طقس عبودية الآلهة إلى طقس عبودية

الأشراف والسادات والكبار والملوك . فما هو الترتاب الإجتماعي الذي عرفه العرب قبل القرآن ؟

أ - الترتاب الإجتماعي لدى عرب الجنوب :

١ - الأقيال : كبار الإقطاعيين وذوو السلطان ؛

٢ - الأذواء : أصحاب الأرض ورؤساء الإقطاع (الذو = المالك) وهم في مرتبة قريبة من مرتبة الأقيال ؛

٣ - الوجوه والأعيان : من وجه وعين ، كالتجار والماكرين (المكر = السوق = الخداع . والتمكير = احتكار الحبوب في البيوت) ؛

٤ - القرم : المقرم ، السيد المعظم ، المكرم ؛

٥ - المحاربون : القسود ؛ وهم طبقة كبيرة في دولة سبأ ، كانوا تحت الأشراف وفوق رقيق الأرض (الأوادم) ، وكانوا من الفلاحين المحاربين الذين كان يُطلق على واحد منهم اسم (أسدم = أسد) أي الجندي ؛

٦ - المزارعون ؛

٧ - أصحاب الحرف اليدوية ؛

٨ - الخدم : وهم الصغار ، الأجراء ، المتربون ، الأميون ، الغبراء (الفقراء ، الصعاليك) ، والغبراء والمدقعون (دقعاء = أرض) والأوادم (آدم الملك = خادم الملك ؛ عبد الملك) - وآدم يعني التراب أيضاً ؛

٩ - العبيد المملوكون : ومنهم الرقيق المُشترى ؛ والحشم (المماليك والأتباع) ، والقطين (المماليك) ؛ والقن (العبد) ، والقينة (العبد) - وجاء في عربية القرآن الكريم أن القن هو العبد بالولادة ، أي الذي مُلك هو وأبواه .

ب - الترتاب الإجتماعي لدى عرب قريش :

١ - أشراف القوم : رُحى القوم ورؤساؤهم (الناس رؤوس وأذئاب . وهذا بيان لعلاقة التبعية العبودية بين الرأس والذنب) ؛

٢ - السادات : سادة القوم المعتمون بعمائم حمر ؛

٣ - السروات : الرؤساء (السري = الرئيس) والوجوه ؛

٤ - اللهازم : الأوساط ؛

٥ - الأوباش : منهم المستضعفون في الأرض ؛ المُترَبون ، سواد الناس

(الفلاحون) ؛ العصاريط (الأجراء الذين يخدمون بطعامهم) ، الخول (العبيد والخدم) ؛ الممالك ، الرقيق (العبيد والإماء - وقد استبدل القرآن الكريم لفظتي عبدي وأمتي بـ « فتاي » و « فتاتي » ؛ والأقنان (العبيد المملوكون والموالي) .

ومما تجدر ملاحظته أن خضراء قريش (سادتها ووجوهها) كانوا الفئة الإجتماعية المسيطرة والمالكة لأوباش قريش . وأن الأشراف المعرّقين كانوا يتقلّبون بالنجوم (تدليلاً على مكانتهم الطبقية مقابل المتربين ، أهل الأرض) وبالأرباب (بمعنى البعل والسيد والإله والمالك والمدبر) . كما أن سادة الناس كانوا يوصفون بالجحاحج والعُرى وذوي الأسنان (تدليلاً على قوتهم وربطهم بين القوى الإجتماعية السفلى (بالعُرى) أي بالسيطرة عليهم) .

١٠/٣ الاعتقادات الإجتماعية والدولة :

لاحظنا من خلال البحث عن الأصل الإجتماعي للدولة أنها تركز على أساس إقتصادي (المُلْك العبودي) وعلى أساس طبقي (تقسيم العمل وتراتب القوى الإجتماعية) ، ويبقى أن نبين مساهمة الاعتقادات الإجتماعية في تكوين الدولة الدينية عند العرب .

هناك مذاهب وافتراضات متعددة خاصة بمساهمة الاعتقادات الإجتماعية في تطوير الدين ودولته . ونورد بعضاً منها على سبيل التمثيل :

١ - الطوطمية هي أصل الاعتقادات الإجتماعية الدينية لأن عدة قبائل حملت أسماء حيوانات أو نباتات (بنو كلاب ، بنو أسد ، إلخ) ، ولأن الاعتقاد الطوطمي ظهر في مجتمع قائم على نسب الأمومة أولاً ، بدليل أن « الخيمة - أو البيت - كانت ملكاً للزوجة » . ولكن المجتمع الأبوي جعل المرأة ملكاً لزوجها - بعلمها وسيدها - الذي يشتريها من والدها ؛

٢ - ظاهرة التحريم التي تناولت بعض الحيوانات اعتقاداً في أنها بخسة ومدنسة ، وشملت بعض الأراضي ، وكأن التحريم (الحمى) أسهم في ظهور الملكية الخاصة للأرض ، مثلما أسهم ، اعتقادياً ، في تكوين ظاهرة الملكية العبودية للبشر (ابن ماء السماء وابن التراب) ؛

٣ - الاعتقاد في أن الواحات والينابيع مسكونة بالأرواح وبالجن ، كان يخدم

الفئة الإجتماعية المسيطرة على الدولة وتعتبر نفسها من النجوم (الغيب) .
واقتران الأرواحية بالسحر لدى البدو - وصلة ظاهرة الكهانة والعرافة بالسلطة ؛

٤ - الاعتقاد في العين الشريرة - والعين مصدر الأعيان ، وكأنهم بهذا المعنى
من مصادر القوى الشريرة على الأرض ؛

٥ - الاعتقاد في حياة الموتى في عالم آخر ، وفي استحالتهم أرواحاً تواصل
الاهتمام - كما على الأرض - بمصير الأبناء وقدرهم ؛

٦ - الاعتقاد في وجود آلهة وأرباب للعالمين ، واعتبارهم المالكين
الحقيقيين للأرض قبل ظهور الملكية الخاصة . واعتقادهم في أن هذه الآلهة
تتجلى في الكواكب والرياح والحجارة والمياه وفي عالمي الحيوان والنبات .

يتبين لنا من هذه الافتراضات أن طريقة عيش الشعب هي المصدر الأول
لطقوسه وحتى لأساطيره بالذات . وهذا ما يجعلنا ندرك لماذا كانت كل قبيلة
تقريباً تقيم حلفاً (عهداً) مع إلهها ؛ وكان مالك القبيلة أو ملكها يقدم فريضة
للبلع (مالك الأرض الوهمي) ، ويقدم التضحيات (أليس وأد البنات تقدمه
للإله القبلي وليس من المكرمات ؟ والختان ألم يحل شيئاً فشيئاً محل التضحية
بالذكر ، وكأنه صورة عن الذبح الأصغر ، الذبح الجزئي الرمزي ؟) . كما أن
هذه الافتراضات تجعلنا نكتنه مغزى إقامة الحرَم للآلهة (الحرَم = الحماية =
نواة الملكية الخاصة) ، وجعل بيت الله محرماً ، وأساساً من الأسس
الإجتماعية للدولة الدينية .

يضاف إلى ذلك صلة هذه الاعتقادات بتطور الثقافة عند العرب فقد كانت
أبجدية سبأ من أقدم الأبجديات العربية الجنوبية التي اشتقت منها الأبجدية
اليهانية فالشمودية والصفائية ، حتى الأبجدية العربية الأولى . وكان الانتقال من
الكتابة التصويرية (الملموس) إلى الكتابة الأبجدية (المجرد) ، قد تم بفضل
التطور الحاصل في التنظيم الإجتماعي والسياسي لدى العرب . إن الكتابة
التصويرية هي تمثيل مصغر للأشياء . والمفارقة الجوهرية بين الكتابة التقديرية
والكتابة الأبجدية ، وهي أن الأولى تعتمد الصورة ، وأن الثانية تعتمد الصوت
من جهة ؛ وأن الأولى تستلزم عملاً بصرياً أو تصويرياً ، وأن الثانية تتطلب عملاً
فكرياً كبيراً وجهداً قوياً قوامه التأمل الفلسفي والتحليل والاستنتاج من جهة

ثانية . وإلى جنب ثقافة العرب الخاصة ، كان في الجزيرة ثقافات اعتقادية مختلطة تقوم على التوفيق بين مجمل الأديان المعروفة قديماً : من الإله السامي (شمس البابلي) إلى عزيزو (إله الحرب العربي) ، حتى اللات (إلهة الأنوثة) والهلل (إله الرجولة) - وهما الإلهان الزوجان اللذان يمثلان مبدأ وحدة الحياة عند العرب .

إذن ، كيف أسهمت المعتقدات الاجتماعية في تكوين السلطة أو الدولة الدينية عند العرب ؟ سبق أن أشرنا إلى كون العرب لم يعرفوا دولة من النسق المصري الفرعوني ولا من الطراز الإمبراطوري الروماني . وإنما ظهرت عندهم قبل القرآن ، أشكال متعددة للدولة وإذا حصرتنا تحليلنا في المنطقة التي ظهر فيها النبي ﷺ والقرآن العرياني ، نلاحظ أن مكة كانت مركزاً تجارياً ، وأن المكين كانت لهم أراضٍ في الطائف (زراعة العنب وصناعة الجلود) . وبالنظر لمركزها التجاري الناشط (بورصة ، مضاربات حرة ، احتكار ، أعمال مصرفية ، تجارة رقيق ، إلخ) ، شهدت مكة «إيلاف قريش» الذي يدل على معاهداتها التجارية مع الروم والفرس والأحباش^(١) ، كما أنها عرفت تعدداً في الفئات الاجتماعية المتنوعة الاعتقادات ، وفي تركيبة السلطة من رجال الدين (السدنة والكهنة) وكبار التجار (تجارة ، أعمال مصرفية ، استثمار أراضٍ في المدينة ، صناعات محلية مختلفة) الذين كانوا بهذه الفعاليات يسيطرون على حكومة الملاء في مجتمع مكة . وتحت كل هؤلاء ، نجد صغار التجار والمعدمين (طبقة شبه المستعبدين) والعبيد . والحقيقة أن ملكية المال كانت من مصادر السلطة في مكة (يسمىها لامنس Lammens سلطة رجال المال) ، وكان «الملاء» عشرة رجال يمثلون القوة المالية التجارية للمجتمع المكي ، أو حكم الطغمة والأقلية .

لكن مع النبي ﷺ ، أضفى القرآن فعل العقل على فعل الاعتقاد . ومما يلاحظ^(٢) أن فعل «عقل» بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض وبمعنى حاكم وفهم البرهان العقلي ، يتكرر حوالي خمسين مرة في الآيات القرآنية (العقل ،

(١) صالح - أحمد عباس : اليمين واليسار في الإسلام ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ . ص : ١٧ - ٣٣ ، و ٣٤ - ٥٠ .

(٢) رودنسون - مكسيم : الإسلام والرأسمالية ، ط ٢ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ ؛ ص : ٨٦ - ٨٨ .

اللب ، الفهم ، النهي ج . نهية) . ويتكرر السؤال الاستنكاري ﴿ أفلا تعقلون ﴾ ثلاث عشرة مرة ، وكأنه لازمة ، (٦ ، ص ٨٦) . ولكن أي عقل إجتماعي يخاطب القرآن في الجزيرة العربية ؟ يقول مكسيم رودنسون : « ولما كان المكيون قبيلة من التجار ، وكان المدنيون قد اعتادوا النشاط التجاري ، فلقد كان محمد ﷺ - ليرسخ في أذهانهم هذه الفكرة ، فكرة وجوب الإيمان العامل ، ثم الولاء النضالي - كثيراً ما يستخدم حججاً ذات طبيعة تجارية ، حججاً كانت تأتيه عفو خاطر ، لأنه هو نفسه كان قد قضى عمره في الوسط التجاري . وكان يزرع خطبه بتعابير تجارية كما أثبت ذلك « شارل توراي » عام ١٨٩٢ بصورة مفصلة تعميقاً لملاحظة أوردها « أوغست مللر » : الحساب والميزان ، اللوح المحفوظ ، التجارة الحسنة ، الربح والخسارة ، الديون المؤجلة ، إلخ » (٦ ، ص ٨٧ - ٨٨) . وإذا كانت مثل هذه الفرضية صحيحة في وجه ما ، فهي لا تنفي سعي النبي ﷺ لعقلنة الاعتقادات الإجتماعية وعقلنة الدولة عن طريق الشرع . إذ أن تعريف الإمامة الإسلامية يوضح لنا وجهاً آخر لصلة الاعتقاد الإجتماعي بالدولة الدينية « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع . . . وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل » (١) .

وإذا عدنا بالتحليل السريع إلى « حكومة العرب » في مكة قبل القرآن ، لاحظنا المكانة التي كانت تتخذها الاعتقادات الإجتماعية وفاعلياتها في بنية هذه الحكومة القريشية التي كانت تضم عشرة ممثلين لعشر بطون :

- ١ - هاشم ، سقاية الحجاج (طقس الحج) ، ولاية السقاية ؛
- ٢ - أمية ، الجيوش ، ولاية الراية - العقاب ؛
- ٣ - نوفل ، المال ، ولاية الرفادة ،
- ٤ - عبد الدار ، ولاية سدانة الكعبة وحجابتها (طقس الكهانة) والقيام على دار الندوة ؛
- ٥ - أسد ، ولاية المشورة (طقس الاحتكام والرأي) ،
- ٦ - تيم ، الديات والمغارم ، ولاية الأشناق ؛

(١) أبيش - يوسف : نصوص الفكر الإسلامي - الإمامة عند السنة ؛ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ . ص : ١٤٨ .

٧- مخزوم ، مالية الحرب والقتال وقيادة الفرسان ، ولاية القبة والأعنة ؛

٨- عدّي ، الخارجية ، ولاية السفارة ؛

٩- جمع ، ولاية الأيسار والأزلام ؛

١٠- سهم ، التحكيم ، ولاية الحكومة . كما نلاحظ من جهة ثانية الدور المحدود جداً لبني هاشم قبل محمد ﷺ ، وأهمية مركز أمية وأحلافها من البطون . الأمر الذي سيجعل النبي ﷺ يواجه صعوبات إجتماعية ومجابهات اعتقادية ، وهو يطرح رسالته الجديدة في ظروف الصراع بين البطون القبلية على السلطة في مكة^(١) . وفي هذا الصدد يقول هادي العلوي : « ظهر -[الإسلام] - في مرحلة انتقال الشعب العربي من نظام المشاعية البدائية إلى المجتمع الطبقي وتوحدتهم -[أي العرب] - في دولة الخلافة الكهنوتية الإقطاعية . والإسلام هو الإنعكاس الإيديولوجي لهذه العمليات . . وقد أصبح المدافع عن مصالح الطبقات الحاكمة »^(٢) . ويذكر محمد حميد الله^(٣) نصوصاً عديدة متعلقة بإقطاع الأرض في عهد النبي محمد ﷺ . نكتفي في هذا المقام بإيراد هذين النصين : « الإقطاع للمداريين وهم من لحم . بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب ذكر فيه ما وهب [محمد] رسول الله ﷺ المداريين ، إذ أعطاه الله الأرض : وهب لهم بيت عينون وحبرون والمرطوم وبيت إبراهيم ومن هم فيه إلى الأبد » ، (١٠ ، ص ٤٣) . « إقطاع لمجاعة اليمامي ، بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب كتبه محمد رسول الله ﷺ لمجاعة بن مرارة بن سلمى ، إني أقطعتك الغورة وغرابة والحُبل . فمن حاجك ، فإلي ، (١٠ ، ص ٩٢) . وهذا يوضح البنية الإقطاعية للدولة الدينية ، واتخاذ الإقطاع الشكل الجماعي تارة ، والشكل الفردي تارة . وذلك متصل بالاعتقاد الإجتماعي في أن الله يملك الأرض ، وهو الذي يعطيها لمن يشاء بدون حساب ، عن طريق النبي ﷺ ثم عن طريق الخلفاء .

(١) علي بن أبي طالب ، نظرة عصرية جديدة ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ؛ بيروت ١٩٧٤ ، ص : ٦ - ٨ .

(٢) العلوي - هادي : في الدين والتراث : دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ ؛ ص : ٢١ وما بعدها .

(٣) الحيدرآبادي : محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ؛ ص : ٤٣ و ٩٢ .

يمكن تفسير عداة حكومة المملأ المكية لدعوة النبي ﷺ ، بأنها اعتبرته معادياً لمعتقداتها الإجتماعية المتساوقة مع مصالحها ونفوذها السياسي المنبثق عن سيطرتها الإقتصادية . فكانت هذه الحكومة ترى في « القضاء على العبادة الخاصة بقبيلة قريش »^(١) ضربة إيديولوجية لعبادتها « القومية » إذا جاز التعبير . ويمكن تفسير عداة اليهود للنبي ﷺ في المدينة بكونه استمراراً لصراعهم السابق مع العرب من الأوس والخزرج ؛ ذلك أنهم كانوا يسيطرون زراعياً وصناعياً (صناعة الأسلحة) وتجارياً . وحين دخل الرسول ﷺ المدينة تواصل العداة : « حاصر الرسول ﷺ اليهود قبيلة بعد قبيلة ، وأجلاهم جميعاً عن المدينة ؛ حتى إذا تجمّعوا في خيبر وعادوا كيدهم ودسائسهم ، خرج الرسول ﷺ إليهم وأخمد ثورتهم المضادة تماماً » (١١ ، ص ٢٦) .

ومع القرآن الكريم تتجلى ، منذ بدء الدعوة ، صلة المعتقد الإجتماعي بالدولة ؛ فقد اضطلع النبي ﷺ بدور الإمام الحاكم . وتعددت في الإسلام أشكال اختيار الخليفة ، ولم يتبدل المضمون الطبقي للبنية الإجتماعية - السياسية ؛ ومن هذه الأشكال المتعددة ما يلي : الخليفة بالانتخاب المحدود (أبوبكر الصديق) ؛ الخليفة بالتعيين (عمر بن الخطاب) ؛ الخليفة بالشورى (عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب) - ومعنى الشورى هو مشاور المرشحين للخلافة ، واستشاره الصحابة وأمرء الأجناد وأشراف المسلمين ؛ وأما عامة الشعب فلا رأي لهم . ومع الأمويين ظهر شكل الخلافة الملكية بالوراثة واستمر هذا الشكل مع العباسيين . وبنتيجة هذا الشكل الأخير لإقامة السلطة تطور « الإقطاع العربي الإسلامي » في نسقين رئيسيين : إقطاع التملك الذي يشمل الأرض الموات ، الأرض العامرة ، الأرض ذات المعادن ؛ وإقطاع الاستغلال ومعناه استغلال الأرض مقابل دفع العشر أو الخراج . ومن أبرز الثورات على هذا الإقطاع : ثورة الشراة - الخوارج - الذين طالبوا بمساواة العرب والموالي والأرقاء ، وبالاستفتاء على الخلافة والحكومة (فالناس حكم أنفسهم : التوازع والتكتاف) ؛ ثم الحركة القرمطية الداعية لمجتمع التعاون والألفة ، وللعودة إلى « المؤاخاة » المنسوخة في الاعتقادات الإسلامية السائدة ؛ وأخيراً ثورة

(١) الخربوطلي - علي حسني : ١٠ ثورات في الإسلام ؛ دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ .

الزنج ، عبيد الأرض . هذا كله يعني أن الاعتقادات الإجتماعية ، وبخاصة الطبقة ، السابقة للإسلام ، استمرت في ظل الدولة الدينية القائمة على مجتمع طبقي صريح ^(١) . فمن جهة تكونت طبقة إقطاعية خلافة متحالفة مع طبقة تجارية ؛ ومن جهة ثانية ، توسعت طبقة عامة ، هي طبقة السواد الكادحين من الفلاحين والبدو .

إذن ، كان أمام المسلمين رئيساً لحكومتهم تاريخياً ، غير أن علي عبد الرازق ينتقد هذه الواقعة ، متسائلاً : « أنه لعجب عجيب أن تأخذ بيدك كتاب الله الكريم . وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس ، فترى فيه تصريح كل مثل وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين ، ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ ، (الأنعام ، ٣٨) ، ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة ، إن في ذلك لمجالاً للمقال » ، (١٣ ، ص ١٢٣) .

١١/٣ جدلية الانقسام السياسي والديني :

شدّد القرآن الكريم ، بشكل لم يشهده كتاب ديني آخر ، على وحدة الاعتقاد . وبذل النبي ﷺ كل طاقاته وعبقريته في إدراك تناقضات عصره ، لجعل التوحيد الديني أساساً لإنهاء الانقسام الاجتماعي - السياسي عند العرب . غير أن مكة التي استقبلت نبوة الوحي للعقل ، كانت منقسمة إجتماعياً كما رأينا ، وفي أشد حالات الصراع السياسي . هذا الصراع الدائر في مركز تجاري ومالي هام بين زعماء هم من رجال المال وذوي الخبرة بالربا ، وأصحاب المهارات في تمييز الأموال وتعاطي المضاربات في أنسب الظروف (١٤ ، أ) . فكان صراهم الإقتصادي الاجتماعي ينسحب بدوره على الملأ

(١) علي - أحمد : ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد ؛ دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦١ .

(٢) عمارة - محمد : الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ، دراسة ووثائق ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ . ص : ٩ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٨٢ .

(٣) وات - مونتغمري : أ (محمد في مكة ؛ ب) محمد في المدينة . تعريب شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، بدون تاريخ .

(مجلس شيوخ مكة ، حكومة مكة) الذي يسيطرون عليه مباشرة ، وسيطرون بواسطته سيطرة غير مباشرة على بعض القبائل . في مقابل هذا الصراع الإقتصادي والسياسي كان يدور صراع اعتقادي ناجم عن انحطاط عبادة الأوثان التي بلغت ، أيام ظهور النبي ﷺ ، أدنى الدركات . فديانة العرب التي كانت ثمرة تطور تاريخي طويل - من عبادة الحجارة والأشجار حتى عبادة الآلهة البشرية وغير البشرية ، وتوحيدها في إله واحد - ، لم يبق منها ، عند قيام التوحيد الإسلامي ، سوى السحر والخرافة ؛ ولم يستمر سوى طقس الحج وسواه من العادات العبادية والأخلاقية التي سيستوعبها الإسلام .

إن مسألة الانقسام السياسي والانحطاط الديني من أخطر المسائل التي واجهها الإسلام ، قرآنًا ونبوةً وفتحًا . فقد نبلور هذا الانقسام إجتماعياً في اشتداد النزعة الفردية الطبقية وما يلزمها من وُهن في التضامن السياسي . وتبلور ، دينياً ، في تناسي المكين لمصير الإنسان ، واعتباره بدون آخره ، زائلاً مع الموت ، وتخليهم النسبي عن التصورات الغيبية - رغم الإيمان البدوي بالقضاء والقدر - : السعادة هي الثروة ، والثروة هي القوة ، والقوة هي السلطة . بهذا التصور المادي صاروا ينظرون للحياة ، ويعتبرون أن الشرف مغزاها ، وخلود القبيلة شرفها . بيد أن هذا الاعتقاد الإجتماعي تطور ، فأخذت الثروة مكان الشرف ، وصارت وحدها رمزاً للخلود .

كان انتقال المجتمع العربي من الإقتصاد البدوي إلى الإقتصاد التجاري والزراعي هو الإطار العام لانقسامهم السياسي وانحطاطهم الديني ، فعلى غرار مكة ، كانت الطائف مركزاً تجارياً يتوجه بنشاطه شطر القبائل . وكان من سمات ذلك المجتمع التجاري الحفاظ على الوحدة السياسية بسيطرة العائلة الكبيرة وأسلوب الاستقلال الفردي . أما المدينة فكانت ، خلافاً لمكة ، مجتمعاً زراعياً قوامه العائلات الصغيرة والفوارق المالية المحدودة . فما كان من القرآن إلا أن واجه الانقسام السياسي والديني بوحدة دينية - سياسية (المسلمون - من قریش و يثرب - أمة واحدة) ، وكانت تلك الوحدة أساساً تاريخياً للفتح العربي الواسع ، إذ أن مرحلة المعارك الحربية والسياسية في سياق دعوة النبي ﷺ دفعت كل العرب في اتجاه الإسلام (التوحيد الديني) والأمة الواحدة سياسياً (التوحيد العربي ، الدولة) . لقد استطاع النبي ﷺ

بقيادته وشموليته في وعي جدلية الدين والسياسة ، أن يقيم تحالفات واسعة ، توطدت في جبهة سياسية دينية إجتماعية عريضة ؛ كان أبرز ما فيها « اتساع توحيد القبائل العربية » تحت شعار « العرب أمة واحدة » . وصار اسم العربي رمزاً لوحدة العرب حضارياً وقومياً .

وفي مستوى آخر ، قدّم القرآن العربي لعصره نسقاً إقتصادياً وسوسولوجياً وسياسياً قوامه « السلام الإسلامي » أو التوافق بين الناس والإسلام . ومن هذا النسق خرجت إيديولوجية دينية للنظام السياسي العربي ، اتسمت من خلال « دستور المدينة » (١٤ ، ب) ، بالسّمات الكبرى التالية :

١ - العرب أمة واحدة : المؤمنون أخوة ، أمة واحدة . وهم المؤمنون والمسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم . والأمة تقوم على الدين ؛ فهي جماعة دينية ذات نطاق جغرافي - قرابة الأرض بدلاً من قرابة الدم والنسب . وهذا التبدل في أساس القرابة انعكس بدوره على تكوين القبيلة (القوم المتقاربين) ، وأدى إلى وحدة القبائل والمدن في أمة جديدة . ولكن هذا التوحيد ، بما هو ثورة ثقافية وفكرية ، لم يمنع العرب لاحقاً من الوقوع في أشد محن الانقسام السياسي والديني .

٢ - الأمن الإسلامي : هو أمن الله ورسوله ﷺ ، القائم بدوره على ذمة الله أو الميثاق المعقود ، إيماناً ، مع الله ؛ والضمانة التي يعطيها للناس . فذمة الله واحدة ؛ ومال الله صار مال الدولة التي تضمن الأمن الإسلامي وتحمي غير المسلمين مقابل دفعهم جزية الذمة .

٣ - الحكم الشيوقراطي : المجتمع محكوم بالله ، والقرآن يحدد علاقات النبي ﷺ بالأمة أي الجماعة المؤمنة أو حزب الله ، كما سنرى .

٤ - المساواة بالمؤاخاة: أخى النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار - وحدة المتأخين في المعركة ، الأخ المقتول يرثه الباقيون ؛ وحدة الثروات - ؛ ثم ألغيت المؤاخاة ربما لغرض إقتصادي - الميراث وتقاسم الثروات ، وحلت محلها الزكاة ، وهي الصدقة أو العطاء ، أي تلك المساعدات المدفوعة للفقراء أولاً ، والمحددة بهبات تلقائية في نظام الصدقات الإلزامية . ومع نسق الزكاة صار مال الزكاة (مال الله ، مال الفقراء سابقاً) مالاً للدولة ، وصارت الصدقة - الهبة غير الإلزامية - تذهب مباشرة وسراً لأصحابها .

٥ - حماية الحياة : العين بالعين ، السن بالسن ، الحياة بالحياة : الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى .

٦ - حماية الملكية : لا يصرح القرآن الكريم بأن الملكية يجب أن تكون فردية ، ولكنه يعترف بواقع الطبقات الإجتماعية - الرضى بالرق مع التخفيف مع حدّته بعنق العبد المؤمن . وإذا كانت الأخوة بين المؤمنين قد خففت من حدة الملكية العبودية ، فإنها لم تؤد مع ذلك إلى المساواة حتى لا نقول إلى المؤاخاة الإجتماعية .

٤ - عروبة محمد والقرآن

لا نقصد بالعروبة السمة السياسية والقومية للنبي محمد ﷺ والقرآن الكريم فحسب ، وإنما نقصد أيضاً ظاهرة التكوّن السوسولوجي والتاريخي لعرب الجزيرة . إذ كان ظهور النبي ﷺ والقرآن في مرحلة بارزة من مراحل نضج هذا التكوّن المندفع في اتجاه التوحيد الشعبي للعرب ، بمثابة حدث كبير قائم على فكرة التوحيد الديني المطلق . وإذا كان من الصحيح القول إن الإسلام لم ينحصر في نطاق العرب كأمة ، وإن القرآن لم يقف عند حدود ثقافة العرب ؛ فمن الصحيح أيضاً التشديد على دور العروبة في تكوين الشخصية القيادية للنبي ﷺ ، وفي جعل القرآن الكريم أصلاً من أصول الثقافة العربية القديمة . ولقد شكك البعض بعروبة النبي ﷺ لجهة اعتقاده في رسالة توحيده الديني والقومي تارة ، وبعروبة القرآن لجهة مفرداته وأفكاره تارة أخرى . غير أن مثل هذا التشكيك القديم منه والحديث ، لا يصمد كثيراً أمام الوقائع الثابتة في تاريخ العرب .

١٢/٤ العرب ومحمد ﷺ :

إذا كانت الجزيرة رحماً بشرية خرجت منها عدة شعوب سامية ، فإن هذه الجزيرة تميزت منذ العام ٣٣٠ قبل الميلاد بميزة العروبة الشاملة ؛ ومنذ القرن الميلادي الثاني أصبحت العروبة هي السمة الأساسية في وسط الجزيرة . ومما يلاحظ أن عربية أواسط الجزيرة صارت لغة للعرب بأسرهم وذلك ما بين القرنين الميلاديين الرابع والخامس ؛ ثم صارت بدورها لغة القرآن الكريم الذي استند محمد ﷺ إليه في نشر دعوته . وكانت حركة العربية (اللغة

ولهجاتها المحلية) قد شملت البادية والواحات واليمن وحضرموت ومكة والمدينة (يثرب) ؛ ولما جاء الإسلام تعمقت جذور العربية وتعمم التعريب بشكل نهائي في كل أنحاء الجزيرة . وإذا كانت تجمعات العرب ، قبل النبي محمد ﷺ ، تتسمى بأسماء قبائلها ومناطقها (مثل ملوك سبأ ، ريدان ، حضرموت ، اليمن) . فإن العروبة صارت ، مع الإسلام ، تطلق على كافة سكان الجزيرة ، حتى على البدو الذين أطلق القرآن عليهم تسمية « الأعراب » . وعلى صعيد آخر يلاحظ المؤرخون ظهور اللغة العربية في مطلع القرن السادس ظهوراً مفاجئاً كلغة متطورة وكاملة على أن هذه اللغة كانت منذ أقدم العصور ذات شخصية متطورة ، اغتنت من الانصهار المتدرج بين شتى القبائل العربية ، ذلك الانصهار الذي تم خلال عدة قرون في أثناء حج القبائل العربية إلى الكعبة المكية .

ربما يصح ، من ناحية التوحيد الديني القائم على النبوة ، أن نطلق على عصر ما قبل النبي ﷺ تسمية عصر الجاهلية ، ولكن هذه التسمية لا تصح من الناحية الثقافية . فقد كان لدى العرب أدب ولغة في غاية التطور ، وكانت لديهم معارف واسعة عن الأنساب وبعض مفاهيم التاريخ ورصد مجرى الأفلاك . وكان عرب المدن قد بلغوا مستوى ثقافياً متقدماً ، لا سيما في اليمن التي حفلت قبل الإسلام بمدن بالغة الازدهار ، وحازت على حضارة في غاية التقدم . غير أن العرب في الحجاز انحصرت تاريخهم في مكة ، فلم يكن حافلاً بالمقارنة مع تاريخ العرب الأقوياء والمتمدنين في اليمن وجنوب الجزيرة . وبعد انحطاط اليمن وتحول طريق الهند باتجاه البحر الأحمر ، أخذت مكة ، منذ القرن الميلادي الخامس تمارس دورها التجاري الهام ، فضلاً عن دورها الديني (الحج) الذي كان يعني اجتذاب الأعراب إلى كعبة ثقافية وسوق تجارية في آن .

تدل الوقائع على أن حياة العرب الثقافية والدينية كانت تقوم على ركائز وعادات اجتماعية متناقضة : ظاهرة وأد البنات التي يمكن تفسيرها بأمرين ، أولهما تقديم القرابين وثانيهما المجاعة ، وكلاهما يعنيان تضحية المرأة ؛ ظاهرة عبودية المرأة والملكية العبودية بصورة عامة ؛ حالة الحرب شبه الدائمة للدفاع عن العائلة والقبيلة سنداً إلى دوافع للشجاعة الحربية ومتطلبات الصراع الاقتصادي ، حيث يبدو كرم الضيافة أحد مظاهر السيطرة الطبقية والسيادة على

القبيلة أو على القبائل الأخرى ؛ ظاهرة المبالغة في حب الحرية الفردية في حالي الدفاع والانتقام ، وتناقضها مع موجبات الوحدة الاجتماعية حيث تبرز سلطة العائلة ، القبيلة ، اتحاد العائلات ، اتحاد القبائل ، ممثلة في سلطة الشيخ أو الأمير ، وحيث يعتبر الغزو من عوامل اتحاد القبائل . ومما يلاحظ في هذا المجال ظهور التمايز الاجتماعي بين الرجل المنشغل بالغزو وبالشعر ، وبين المرأة القائمة بأعمال المنزل ؛ وظهور التداخل التام بين الحياة السياسية والحياة الدينية ، واعتبار الدين ، كالحضارة ، معلولاً وليس علّة - وذلك لأن المفهوم الديني للسلطة السياسية (الأمة الدينية) كان يقوم على شعور عرب المدن بمتحدتهم الديني ، بينما كان يقوم لدى الأعراب على شعورهم بالقرابة الأثنية .

في المقابل ، كان انتشار العرب بشرياً وثقافياً خارج الجزيرة قد مهّد أوسع الطرق أمام الفتح العربي الإسلامي . ذلك لأن مملكتي غسان والحيرة قد تكونتا على أساس التعريب اللغوي للصحراء السورية وبلاد ما بين الرافدين . ففي القرن الثاني قبل الميلاد هاجرت من قلب الجزيرة ومن جنوبها قبائل بني غسان وتنوخ ولخم وعباد وثعلبة وأياد وحنيف وكندة وتميم وعبس وطى وبكر وتغلب ؛ وشكلت الموجة السادسة من التوسع العربي . وكان الغساسنة واللمخيون عرباً بكل معنى الكلمة، إذ أنهم حافظوا على لغتهم ونشروها بين الأراميين القاطنين في الصحراء وجوارها ، فكانوا بحق طلائع العرب قبل الإسلام . والحقيقة أن العرب هؤلاء كانوا يقيمون الأساس المادي لوطنهم الواسع المقبل ، إذ أن الأرض كانت بحوزتهم على الرغم من السيطرة الفارسية أو البيزنطية الممتدة سياسياً من زاغروس حتى البحر الأحمر . ولقد تحيّنوا الفرصة المناسبة لتحرّره من هذه السيطرة وتلك ، فأحرزت قبيلة بكر العربية الشهيرة انتصارها التاريخي على الفرس في معركة ذي قار ، عام ٦١١ . وكان هذا النصر التاريخي بمثابة الكاشف لعرب الجزيرة عن مدى هزال الأمبراطورية الفارسية الساسانية .

في هذا السياق التاريخي من نهوض العرب ثقافياً واجتماعياً وسياسياً ، ولد محمد ﷺ في مكة يوم ٢٧ آب من عام ٥٧٠ ميلادي ، من أسرة غنية عريقة . فعمل بادی الأمر تاجراً ، ثم تنزّه وتكرس لرسالته الدينية . وأخذ ينظم فقراء

المدينة العربية (مكة) الذين كانت تتفاعل في أوساطهم حركات اجتماعية أو صوفيّة دينية . وهذا التحول الملتزم في حياة محمد ﷺ أثار ضده طبقة الأشراف من مشايخ التجار والقبائل في مكة ، وجعلها تباشر حربها النفسية متهمه إياه بالتخريب وإثارة القلاقل . هذا بالإضافة إلى تأثير مسيحي محدد في مكة وتأثير يهودي في المدينة . غير أن تأثير محمد ﷺ كان عظيماً على الأهالي الفقراء الذين شاطروه ثورته على سلطة الأثرياء ، وجعلوه في المدينة رئيساً عليهم وقائداً لهم . وبعد انتصاره ثورياً في المدينة ، خاف التجار اليهود من اتجاهاته الديمقراطية وإصلاحاته الاجتماعية وتوحيده الديني والبشري المطلق ، فهربوا من المدينة وتحالفوا مع أغنياء مكة ضد هذه الثورة . فكان ذلك بداية لحرب اجتماعية ذات منطلق ديني في الجزيرة العربية ، نجم عنها أمران كبيران : انهيار اليهودية التجارية ، وانهيار الأقلية الغنية المسيطرة على مكة التي دخلها النبي ﷺ منتصراً عام ٦٣٠ . ولما جعل حزب التجار اليهود حصن خبير مركزاً لثورتهم المضادة ، انهزموا هناك هزيمة تامة ، وجردوا من أملاكهم وطردها نهائياً من جزيرة العرب .

١٣/٤ شخصية النبي ﷺ القيادية :

هو الأمين الذي دخل القلوب وأثر في العقول ، فكان صاحب عهد ، وموضع ثقة ، وشهادة التزام . الأمانة عنده قضية أخلاقية كبرى ، فكانه اعتبر صدق الرجل في ما يؤتمن عليه مادياً ومعنوياً أساس الأخلاق السياسية والدينية . فكانت شخصية محمد ﷺ القيادية تفرض نفسها بقوة على مجتمع مكة ، وتنمو في سياق الصراع الجديد الذي تعهده ، إلى أن صار محوراً سياسياً - دينياً لكل العرب .

وهو المصطفى الذي اصطفى نفسه حين نزهها عن إغراءات التجارة المكية ، وكرسها لاعتناؤه حقائق عصره وتناقضاته الداخلية والخارجية . ثم كان اصطفاء الغيب واصطفاء الناس للنبي محمد ﷺ تنمة لاصطفائه الذاتي الذي ظل يتفاعل ويتدفع حتى بلغ ذروة التحقق التاريخي . ذلك أن محمداً ﷺ الذي تميز بكماله الخلقي وبحزمه السليم وبمهارته القتالية وفطنته البالغة ، تميز أيضاً بإنجاز مهمة تاريخية كبرى هي مهمة توحيد العرب . وبشأن هذه المهمة يقول

الدكتور غوستاف لوبون (Gustave Le Bon)^(١) : « وجد في ثنايا تلك العبارات المختلفة بذور توحيد مما تعهد محمد ﷺ إنمائه فيما بعد . وقد بنى إبراهيم ﷺ الكعبة في جزيرة العرب - كما يروي العرب - ، وجعل منها العرب موضع تكريم وحج منذ القديم . وكان فيها حين ظهور محمد ﷺ ٣٦٠ صنماً وصورة . . . وكانت سدانتها بيد قبيلة قريش التي نالت بذلك نوعاً من السيادة الدينية بين العرب » (١ ، ص ٩٩) . كما كان الحنفاء يعبدون إلهاً واحداً ويقولون بقضاء الله وقدره ، أي بالتسليم والإسلام . ومن جهة ثانية يلاحظ غ . لوبون : « ونشأ عن وحدة لغة العرب وحشر آلهتهم وتحويلها إلى عبادة إله واحد ؛ ومما يسر هذا الصهر نطق عباد هذه الآلهة الكثيرة بلغة واحدة . والحق أن وقت جمع العرب على دين واحد كان قد حل ، وهذا ما عرفه محمد ﷺ ، وفي الوجه الذي عرفه فيه سر قوته . . . وعلائم اتجاه العرب ، أيام ظهور محمد ﷺ ، إلى الوحدة السياسية والدينية كثيرة . . . » (١ ، ص ١٠٠) .

بهذه المعرفة الصحيحة كانت شخصية النبي ﷺ القيادية تتبلور حتى قبل وحي النبوة . فقد أدرك محمد ﷺ تناقضات عصره الكبرى بشفافية قوية ، واستوعب المغزى التاريخي لتحولات التجمعات العربية ، المدنية والبدوية ، في اتجاه التوحيد القومي ، أرضاً ولغة وثقافة واقتصاداً ودينًا وجيوشاً . وكانت شخصيته الصاعدة من تناقضات مكة واصطراعاتها ، مثلاً فريداً من نوعه ، وذلك بما كانت تشيع حولها من صفات القيادة الجديدة ، وبما كان يوحيه سلوكه الذاتي لكل من يتعامل معه أو يسمع عنه . إذن كان محمد ﷺ قائداً جذاباً ، والعربي كما يقال : « في فتنه سر اجتذابه » . وهذه القدرة على الاجتذاب والاستقطاب كانت من مزايا شخصية محمد القيادية ، محمد الأمين ، المصطفى ، المؤمن كلياً بما يقول وبما يفعل . وظلت ترافقه مدى حياته النضالية الشاقة . فحينما أوحى إليه وهو يتعبد سنة ٦١٠ ميلادية في غار حراء ، استنهض همم الذين حوله للتكليف مع التغيير التاريخي المقبل على العرب . وكان في ذلك مبادراً ، مقداماً ؛ خاض معركة بدر ، وهي فاتحة

(١) لوبون - غوستاف : حضارة العرب ، تعريب عادل زعيتير ؛ منشورات عيسى البابا الحلبي وشركاه ؛ ١٩٦٩ . ص ٤٨ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٧ - ١٠٠ .

نضاله الحربي ، بـ ٣١٤ مقاتلاً هزموا ٢٠٠٠ من أعداء دعوته ومهمته التاريخية . ولهذا يصفه غوستاف لوبون بقوله : « كان يبدو رابط الجأش إذا ما هُزم ومعتدلاً إذا ما نُصر .

وتبدو شخصية النبي محمد ﷺ في القرآن الكريم ذات أهمية أساسية ، إذ أن النبي ﷺ يتحدث باسم الله على الدوام ، وأن سور الكتاب وآياته تأتي وفقاً لمقتضيات التغير والتبدل في الظروف التاريخية المتطورة عند العرب . فكان هؤلاء يستمرون كلامه الديني السهل ، وينجذبون إلى دعوته القائمة على جدل التوحيد ، توحيد كل ما هو متناقض أو متعارض ، ورفع هذه المتناقضات والمتعارضات الاعتقادية إلى مستوى التوحيد المحض أو التوحيد المطلق . ولهذا كان محمد ﷺ يركز باستمرار على شحن العرب بنزعة التوحيد ، وكان القرآن من أشد الكتب تأثيراً عليهم . كما أن أدب سيرة النبي ﷺ ، أدب سلوكه وحياته ، كان مهذباً للنفوس ، دافعاً في اتجاه العدل والإحسان والتسامح .

أما ما تضمّنه القرآن الكريم من نزعات جبرية فقد كانت متوافقة إلى حد ما مع متناقضات المجتمع الزراعي القديم ؛ وكان النبي ﷺ يدرك أهمية دور العقل في تكييف هذه النزعات وجعلها منصهرة في سياق توحيد ديني مطلق ينتقل بالبشر من عبوديتهم الدنيوية إلى عبودية غيبية . وعليه نلاحظ أن فكرة التوحيد التي كانت معروفة على نحو غامض نسبياً لدى مثقفي مكة ، قد أخذها محمد النبي ﷺ بنظرة جدلية متقدمة ، حينما استوعب تناقضات مجتمع مكة ثم مجتمع المدينة ، متوخياً من ذلك جعل تأملاته واستيحاءاته أداة لتحويل مجتمعه . وبهذا الصدد يقول مونتغمري وات^(١) : « كان كل ما يحيط به يساعد على أن يوحى إليه بأن هذا الإصلاح يجب أن يكون أولاً إصلاحاً دينياً » . والحقيقة أن شخصية محمد ﷺ تميزت باستيحاء عالٍ لظروف التجمعات العربية المتحولة ، وحين أتاه الوحي ، أو الوعي ، أعلنه للناس بكلمة ﴿ اقرأ ﴾ ، وكان هذه « القراءة » تعبير ديني عن ضرورة توحيد نزعات العرب الدينية - السياسية المتناقضة .

(١) وات - مونتغمري : محمد ﷺ في مكة ، مصدر وارد سابقاً ، ص ٦٨ .

في دعوته الجديدة سلك محمد ﷺ مسلك الدعوة الخاصة ومسلك الدعوة العامة ، ومقابل ذلك كان قد مر في مرحلتين : مرحلة مجيء النبوة مع إسرافيل ؛ ومرحلة مجيء الرسالة مع جبرائيل . فكان بذلك يأخذ بمبدأ الدعوة (الدعاية) المتنوعة ، المتعددة أسلوباً ومضموناً ، كما كان يتنقل بوحيه الواعي من طور إلى آخر ، كما تشهد على ذلك الآيات القرآنية بالذات . فمحمد ﷺ مدعولوعي الوحي عن طريق القرآن الآتي لنظم المعتقد الجديد : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ . إنه وعي يقترب فيه الرب الخالق بوحى الإنسان المخلوق ليتعلم بالكتابة ما كان مجهولاً أو منغلقاً عليه . وهو أيضاً وعي لحالة محمد ﷺ ذاتها ، الذي يترفع بوحيه إلى مثال ديني غيبي ﴿ وللآخرة خير لك من الأولى ﴾ ؛ والذي يستعيد ، وهو الآن نبي ، ما كان عليه قبل النبوة : ﴿ ألم يجدك يتيماً فآوى . ووجدك ضالاً فهدى . ووجدك عائلاً فأغنى ﴾ . وهذا الوحي - الوعي مستمر ومكتوب له الفوز : ﴿ سنقرئك فلا تنسى . . . ونيسرك لليسرى ﴾ . على هذا أسس محمد ﷺ شخصيته القيادية ، فتمكن ، تاريخياً ، من تأسيس ديانة كبرى لعب فيها دور القائد السياسي الذي يعتبر الدين مرتكزاً للاجتماع والسياسة .

كان محمد ﷺ مدركاً لدور نبوته التاريخي ، وهو إنشاء نظام سياسي جديد ، وكانت المعارضة المكية تدرك بدورها التناقض الممكن بين أخلاقية محمد ﷺ والقرآن من جهة ، وبين طبيعة رأس المال التجاري في مكة من جهة ثانية . وقد عرف محمد ﷺ كيف يتعامل مع هذا التناقض الكبير ، فلم يترك للمعارضة المكية مجالاً لتوحيد صفوفها واستقطاب العرب حولها لمجابهة الانقلاب السياسي المقبل عليها إذا ما جمع محمد ﷺ بين النبوة (القيادة الدينية) وبين الرئاسة (القيادة السياسية) ؛ وهذا ما يسهل فهمه من كلام قيل لعلي بن أبي طالب ، فيما بعد ، « إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة » ، أي لبني هاشم . وأبرز ما تميز به في هذا المجال هو أنه كان يدعو الناس إلى النبوة والإسلام ، ويترك جانباً الرئاسة السياسية باعتبارها ستكون نتيجة أكيدة لانتصاره الاعتقادي . ولهذا تعددت مزاياه الشخصية القيادية . فهو دائم المشاغل ، واضح ، دقيق التفكير (من صمت افترس) ، سهل الفهم . وهو أيضاً شجاع ،

مصمم ، عادل ، صلب ، سخي وكريم ، مدھش ومفاجيء . يضاف إلى كل ذلك موهبته في التوقع ورؤية المتغيرات وتحديد المتحولات ، وبراعته في الإدارة والتنظيم وحكمته في القيادة التي جعلته أول رئيس دولة للعرب المسلمين .

إن بعض الباحثين^(١) يكتفون بالقول إن شخصية النبي ﷺ متميزة بالاصطفاء الخارجي ، معتبرين أن الله اصطفى بني هاشم من قريش ، واصطفى محمداً ﷺ من بني هاشم . فينكرون بذلك الدور الذاتي لمحمد ﷺ ، والعوامل التي أتاحت فرصة النجاح أمام مبادرته القيادية . ولهذا فإن هناك وجهة نظر أخرى تفرض نفسها للنقاش ، وتقول إن محمداً ﷺ قد اصطفى نفسه ، فكان بصدقه والتزامه الأمين قرآناً حياً يسير بين الناس ، يجادلهم وينظمهم ويناضلهم . كما كان على معرفة عميقة بدور النبوات في التاريخ البشري ، لا سيما فيما يتعلق منها بقضية التبدل الاجتماعي الثقافي والسياسي . ويستدل على ذلك باعتباره من الأنبياء الخمسة « أولي العزم » ، وينظره إلى وحدة النبوة (التوحيد النظري) ووحدة نضال البشر (التأليف بين القلوب والمواخاة بين الجماعات) . فلم يقف مبشراً ، منذراً ، في مواجهة مجتمع مكّي متصارع ولا امام مدينة تجارية ولم يفته دور ميثاق القبائل . فكان مبدؤه الثابت كان يقوم على جعل العرب يعتقدون في توحيد إلهي مطلق يستلزم في الواقع توحيداً مباشراً لمجتمعهم . وهذا ما طبقه عملياً حين وحّد بين الأوس والخزرج ، وضم إليهم المهاجرين في المدينة ، وأرسى تاريخياً الأساس المادي والمعنوي للدولة العربية الجديدة التي سيدخل في نظامها القبائل والمكيون - دولة واحدة ذات دين واحد ، وإله واحد ، وخليفة واحد .

١٤/٤ قرآن العرب :

على امتداد ثلاث وعشرين سنة قام النبي محمد ﷺ بنقل القرآن الكريم ، كتاب الإسلام ، للعرب والعالمين . ويتضمن قرآن العرب ١١٤ سورة أو فصلاً ، هي سورة الفاتحة ، و ٨٥ سورة مكية و ٢٨ سورة مدنية . وتشتمل هذه

(١) محمد ﷺ : نظرة عصرية جديدة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،

السور كلها على ٦١٣٢ آية أو عبرة - وفقاً لإحصاء خاص أجريناه بالاستناد إلى نسخة « القرآن الكريم - بالرسوم العثماني ، وبهامشه تفسير الجلالين » .

وقد حاولنا أن نتناول قرآن العرب بالقراءة المنهجية الدقيقة ، المتكررة ، فخرجنا بإمكان تفصيله إلى ثلاثة أجزاء ، هي كتاب الغيب ، كتاب الطبيعة ، كتاب البشر . على أنه يجب التنبيه والتشديد على أن هذه الأجزاء متداخلة ومتشعبة معاً ، فلا نجد في القرآن فصلاً خاصاً بالغيب دون الطبيعة ، ولا بالطبيعة دون الغيب ، ولا بالبشر دونهما . ومن التدقيق في عناوين السور يمكن أن نلاحظ ما يلي :

١ - هناك ٣٦ عنواناً لسور تلمس صفات الغيب وظواهره العجائية والنبوية . وهذه السور هي : الفاتحة ، ص ، ق ، الرحمن ، الإخلاص ، فاطر ، الأعلى ، الأنبياء ، المرسلات ، نوح ، آل عمران ، مريم ، يوسف ، هود ، يونس ، لقمان ، إبراهيم ، طه ، يس ، الواقعة ، النبأ ، القيامة ، الغاشية ، الحشر ، القارعة ، الحاقة ، الجن ، البينة ، القدر ، الملك ، المعراج ، الإسراء ، السجدة ، الأعراف [فسحة بين جهنم والجنة] ، الكوثر ، المائدة .

٢ - يتضمن القرآن الكريم ٣١ عنواناً لسور ذات صلة أو دلالة على الطبيعة ومعها . وهذه العناوين يمكن ترتيبها على النحو الآتي : التكوير ، الانفطار ، الانشقاق ، النور ، الشمس ، القمر ، النجم ، الفلق ، الطارق ، البروج ، الرعد ، الذاريات [الرياح] ، الفجر ، الضحى ، العصر ، الليل ، الأحقاف [منطقة في اليمن] ، الحجر ، الطور ، الكهف ، الحديد ، الزلزلة [الزلزال] ، المسد [أو اللهب] ، الأنعام ، البقرة ، العاديات [جياذ القتال] ، الفيل ، النمل ، النحل ، العنكبوت ، التين .

٣ - وتبلغ عناوين السور الدالة على البشر وشؤونهم وظواهر حياتهم ، ٤٧ عنواناً ، موزعة كما يلي : العلق ، الإنسان [أو الدهر] ، الناس ، النساء ، المؤمنون ، الكافرون ، المنافقون ، المطففون ، الشعراء ، قريش ، الروم ، الأحزاب ، النازعات ، الصافات ، فصلت ، القتال [أو محمد] ، الفتح ، النصر ، الأنفال ، الحج ، التوبة [أو البراءة] ، المؤمن [أو غافر] ، الزمر ، عبس ، الهمزة ، المدثر ، المزمل ، الممتحنة ، المجادلة ، سبأ ، البلد ،

الصف ، الجمعة [الجمعية أو الاجتماع] ، الشورى ، الماعون [الضروريات] ، التكاثر ، التحريم ، الطلاق ، الشرح [أو الانشراح] ، التغابن ، الزخرف ، الدخان ، الحجرات ، الجاثية ، الفرقان ، القصص ، القلم .

إن كتاب الإسلام هذا هو قرآن العرب ، ليس لأنه أوحى لنبيهم وتوجه إليهم أولاً وخاطبهم بلغتهم وحسب ، بل لأنه أيضاً لا يمكن التعامل معه فهماً وإدراكاً ، إلا من منظور الواقع الثقافي للعرب آنذاك . فهو بالنسبة إلى الثقافة العربية فرقان ما بين ثقافتين دينيتين متميزتين ؛ وهو بالنسبة إلى العرب مصحفهم أو مجموعة صحائفهم . فعلى سبيل المثال نشير إلى أنه قد أقام جسراً روحانياً جديداً بين الإله الواحد وبين العرب ، وذلك خلافاً لمعتقداتهم السابقة والقاتلة بأن الله هو الدهر أو الزمن ؛ فالله في قرآن الإسلام هو موحى إيمان وإحسان . وإذا أخذنا بما يقوله محمد حميد الله الحيدرابادي^(١) بأن الرسول نفسه قد نسخ بعض الآيات والسور ، وأنه فعل ذلك مرتين عام رحيله إلى جوار ربه (حسب رواية البخاري) ، لاستنتاجنا أن القرآن كان يتعامل بالدرجة الأولى مع ظروف تطور العرب التاريخية المحيطة بظهوره ، وأنه بالتالي لم يكن نصاً إيمانياً أو اعتقادياً مجرداً ، قائماً على التأمل التوحدي .

إن القرآن ، من قرأ ، هو الحامل الفكري لثقافة عربية مكتوبة . والكتاب من سطر ونسخ ، فهو المسطور والمنسوخ أي المنقول . وهو أيضاً تعبير قدسي عن رمز اللوح المحفوظ . وإذا سمحنا لنفسنا بالتشديد على عروبة محمد والقرآن ، واعتبرنا أن القرآن هو كتاب العرب أولاً ، والمسلمين عامة ، فإن الباحث الفرنسي ريجيس بلاشير يلاحظ^(٢) أن في القرآن كلمات ذات أصل أعجمي ، مثل القلم من قلوما السريانية أو من Kalamos اليونانية ؛ ومثل القرطاس من Khartîs اليونانية . وبهذا الشأن يلاحظ ربحي كمال^(٣) أن كلمة

Hamidallah - Muhammad: Le prophète de l'Islam. T.I. sa vie; T.II. son œuvre. (١) Paris 1959, éd. Librairie philosophique.

Blachère - Régis: Le Coran, Int. au Coran; éd. G.R. Maison neuve, Paris 1974. (٢) voir p.p. 11, 156-160, 211-243.

(٣) ربحي - كمال : التضاد في ضوء اللغات السامية ، منشورات جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٢ .

قرطاس القرآنية لها ما يقابلها في السريانية (كرطيسا) والآرامية (كرطيس)
والعبرية (كَرطيس) ؛ كما أنه يلاحظ أن كلمة زبور هي في السريانية
(مزمورا) والآرامية (ميزمورا) والعبرية (ميزمور) .

ومن جهة ثانية يوضح ر . بلاشير أن فعل الأمر القرآني ﴿ إقرأ ﴾ يفيد
البشارة ، بمعنى بشر [وأنذر] وليس القراءة بالمعنى الحصري للكلمة .
ويذهب بلاشير في معرض توضيحه صلة النبي محمد ﷺ بالقرآن ، إلى حد
القول أن محمداً كان يحسن القراءة والكتابة ، وأن عمه أبا طالب وابن عمه علياً
كانا يحسان القراءة والكتابة أيضاً . غير أن النبي ﷺ لم يكتب بقلمه نصوص
القرآن وإنما كان يتلوها على الناس (٥ ، ص ١١) . ويضيف بلاشير : « أنزل
الكتاب بلغة عربية صافية ، وأخذ البعض بمبدأ أن لغة القرآن تتكوّن من كلمات
عربية فقط . وخلافاً لذلك ، اكتشف آخرون أن في القرآن كلمات وتعابير
مأخوذة عن لغات أعجمية كالحبشية والآرامية ، ومن خلال هذه الأخيرة عن
اليونانية والفارسية » (٥ ، ص ١٥٦) . فهل ينفي هذا القول عروبة القرآن ، أم
أنه يكشف لنا ظاهرة سوسiolوجية ثقافية معينة ؟

إن عروبة محمد ﷺ والجزيرة العربية في القرن السادس لا يرقى إليها أي
شك . وأما عروبة الكتاب أو قولنا بأنه قرآن العرب ، فهذا كما قلنا أمر لا ريب
فيه . لأن القرآن الكريم أوحى للنبي ﷺ بكلام أهل مكة . ومكة المدينة
التجارية ومركز الحج لم تكن في مأمن من تأثيرات لغوية وثقافية قادمة من اليمن
وسورية ونجد . فلا يوجد لغة على وجه الأرض ، ولا ثقافة متقدمة ، خالية من
التفاعل أو التعاطي التمثيلي مع موروثات الثقافة لدى الشعوب الأخرى . وإذا
تساءلنا مثلاً عن صلة اللغة القرآنية بعربية الشعر قبل الإسلام ، لظهر أمامنا
تماثل محدد بينهما ، يؤكد أنه واقع أن العلماء المسلمين قد وحدوا بينهما خلال
حقبتي تقنين قواعد اللغة العربية . والحقيقة أن قرآن العرب وشعرهم هما مصدرا
اللغة الكلاسيكية ، وأن النسخة العثمانية من القرآن تكيّف اللهجة الحجازية مع
أصول اللغة الشعرية وقواعدها (٥ ، ص ١٥٩ - ١٦٠) . ومن ذلك يستنتج
بلاشير أن لغة القرآن هي ، كلغات الكتب الدينية الأخرى ، لغة البشر
الموضوعة .

ولا يكتفي ر . بلاشير بإثارة مسألة اللغة القرآنية وصلتها باللغات الشرقية

الأخرى ، وإنما يطرح مسألة التناقض الفكري الاعتقادي في القرآن الكريم .
فيضرب مثلاً الآية (٢ ، ٦٢) ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ ، ويقابلها بالآية (٣ ، ٨٥) ﴿ ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ ، لكي يستتج أن التعارضات قائمة جدلياً ، وأنها بدأت تثار في حياة النبي محمد ﷺ . ولكن القرآن الكريم يرد على من يتذرع بهذه التعارضات للنيل من جوهر التوحيد ، غير أنه يتبدى لنا الفاصل ما بين الإيمان وبين التحليل العلمي ؛ الإيمان الذي ينفي التناقض ، والتحليل العلمي الطامح لكشف ظواهر التطور الفكري في الاعتقاد الديني . ومثال ذلك أن منهج الناسخ والمنسوخ ، الذي يعتبر أن الآية اللاحقة تنسخ الآية السابقة ، لا يلغي الجدل الفكري ولا يلغي جدل الواقع المتناقض أو المتوحد ، وإنما يؤكدهما . ويمكن القول بحق إن مثل هذا النهج في التعاطي مع الفكر الاعتقادي يعبر من جهة عن موقف تطوري يأخذ بعين الاعتبار حركة التغير بما تتضمن من تحول ومن تقدم ؛ ولكنه من جهة ثانية قد يبقى بدون قيمة علمية ، وبالتالي بدون نتائج فكرية ملموسة على صعيد المجتمع ، إذا لم يستند إلى معرفة تاريخية تحدد ظروف تنزيل السور والآيات وأسباب هذا التنزيل . وفي هذا المجال نلاحظ أن بعض الباحثين اعتمدوا سيرة الرسول ﷺ وأسباب التنزيل . غير أنهم سرعان ما داروا في حلقة مفرغة ، إذ انطلقوا من القرآن لكتابة السيرة النبوية ، وانطلقوا من هذه السيرة لتحديد تاريخ نزول السور القرآنية . وسبب ذلك أن كتابة تاريخية متوازية لحياة الرسول ﷺ من جهة ولنزول القرآن من جهة ثانية ، لم تتحقق في عصر النبوة والتبشير التوحيدي والفتح الثقافي والسياسي بقوة الإيمان المسلح . ولكن هذا كله لا يمكنه ، بأي حال ، أن يطمس المنحى الجدلي الخطير في حياة النبي محمد ﷺ ، ولا السيرورة الجدلية في القرآن الكريم ذاته . فهل يعتبر القرآن^(١) كتاب الصيرورة والمسارات ؟ وهل طرح فكرة الشائبة الاعتقادية - حزب المؤمنين وحزب الكفار - ، لكي يصل في نهاية المطاف إلى أحدية دينية وتوحيد سياسي للعرب ؟

Berque - Jacques: Les Arabes, éd. la B.A. (Sindbad), - Paris, 1973. voir chap. 2: (١)
Le sceau de la prophétie.

٥ - جدلية القرآن

يقوم الاعتقاد الديني في الإسلام على وحدة الإيمان بالله ومحمد ﷺ والقرآن . فلا يمكن للمسلم أن يؤمن بالله الواحد الأحد ، الوتر الذي يحب الوتر ، دون أن يسلم بنبوة محمد ﷺ المتجلية في القرآن ؛ ولا يمكنه الإيمان بوحى القرآن دون التسليم بوحداية الله ، مصدر الوحي إلى نبيه . وتساعدنا هذه الملاحظة البديهية على فهم متكامل لجدلية القرآن المتعددة الجوانب والمستويات ، بحيث يمكننا اكتناه الصلة بين آلهة العرب وإله القرآن ، وبين وعي محمد ﷺ ووحى الله ، وأخيراً اكتناه العلاقة المتبادلة بين الغيب والطبيعة والبشر .

١٥/٥ آلهة العرب وإله القرآن :

ليس القرآن بمنقطع عن الثقافة العربية السابقة لظهوره ؛ وهو لم يتحول إلى حامل أيديولوجي جديد إلا عبر السيرة الدينية التي اكتمل بها تكوّن الإسلام . وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأصل الاجتماعي السياسي والنفساني لكل موروث ثقافي ، لتوضّح لنا الجديد الذي أتته النبوة المحمدية على صعيد الثقافة العربية عموماً ، وفرعها الأيديولوجي الديني بشكل خاص . والحقيقة أن العادات الثقافية التي استوعبها الإسلام لم تتناقض جذرياً مع بنى المجتمع العربي في ظلّ القرآن ، بل أسهمت في استمرار الموروث الثقافي العربي بعد توحيده في نطاق حضاري واسع الآفاق . وهنا لا بدّ من التشديد على الفضل الكبير للإسلام الذي وضع العرب اجتماعياً أمام واجب الانتقال من البداوة إلى

الحضارة ، والذي ألزمهم بواجب الجهاد في سبيل إله واحد ، بقيادة نبي واحد ، وكتاب واحد .

فهل يمكن ، إزاء هذا التوحيد المطلق ، الكلام على جدلية قرآنية ؟ بتعبير آخر هل الفكر الاعتقادي قابل للتطور من داخله ومن خارجه معاً ؟ أم أن أن التناقض بين آلهة العرب وإله القرآن ظل متفاعلاً عند العرب في أشكال دينية ومذهبية متعددة ؟ كان اهتمام العرب ثقافياً ودينياً ينصب في القرن السابع على اكتناه أسرار الحياة والعالم بشكل خاص ؛ وكانوا يحاولون تمثل القوى الغيبية التي اعتقدوا أنها وراء تحريك حياة العالم^(١) . فكان الدين عندهم متعدد المعاني . فهو العادة الثقافية والشأن الاجتماعي والطاعة السياسية والتعبد . أما الديان فهو القاضي ، الحكم ، القهار . وكانوا يمثلون القمر إلهاً ذكراً والشمس إلهة أنثى . ويختلف تمثل الإسلام ، بأنه جعل الهلال رمزاً وليس إلهاً ؛ فتردد ذكر القمر والشمس في القرآن للتدليل على إبداع الخالق ، غير أن العرب استساغوا المفهوم القرآني للنور (نور الشمس والقمر) ، الذي جعله الإسلام رمزاً من رموز التجدد والتبدل (الانتقال من الظلمات إلى النور) . ومما يلفت الانتباه أن العرب عرفوا ، قبل القرآن ، مفهوم الشرك ؛ ومن معاني هذه المعرفة أن بعضهم كان يعترف بوجود إله واحد ، ولكنه كان موضع تقديس غير مباشر ، عن طريق الأصنام . وبدلنا تحليل بعض ما كانوا يرددونه في إيمانهم (مثل : لا وبارئ الخلق ، لا والذي يراني من حيث لا أراه ؛ لا والذي يراني من حيث ما نظر ؛ لا والذي كل الشعوب تدينه إلخ) على أنهم كانوا ، قبل الإسلام ، يعتقدون في إله عام بدون تخصيص كما في القرآن . فالله عندهم هو رب الأرباب إله الآلهة ، فوق آلهة القبائل والشعوب أجمع . وهذا التصور العربي غير منقطع الصلة بالتصور القرآني لإله العالمين ، الذي لا شريك له ، الواحد ، الأحد .

ونستدل سوسولوجياً على أصل فكرة الله من وجود الكعبة وما تحمل من رموز وشعائر تؤدي فيها . فما الكعبة سوى معبد من حجرين أو ثلاثة أحجار مقدسة اعتقادياً ، لأنها بيت الله الذي يدعى البشر إليه ؛ وهذا البيت له رب عام ، هو رب الكعبة . وهذا الرب هو بدوره غير الرب الاجتماعي (في

M. Goudeffroy - Demombynes: Mahomet; Albin - Michel, Paris 1957.

(١)

العائلة ، في العمل ، في الملكية ، في السلطة) ، وهو أيضاً نقيض العبد الاجتماعي ؛ ومن رموزه : عبد الدار ، عبد شمس ، عبد قيس ، عبد العزة إلى عبد الله . ولقد تسمى العرب باسم الله وصفاته المسبوبة بالعبودية (مثل : عبد الرحمن ، عبد اللطيف ، عبد العزيز إلخ) ، ولكنهم لم يتسموا أبداً باسم عبد الرب مثلاً ، وهذا يدعو للتأمل في السبب الاجتماعي لذلك . فهل الرب هو شيء آخر غير الله عند العرب ؟ ربما يكون الله عندهم هو رب الأرباب الخاصة التي تمثلوها على امتداد تاريخهم الاجتماعي وسيرورة اعتقاداتهم الدينية . فهم لم يصلوا فجأة ولا صدفة إلى إبراز مفهوم الله بمعنى التوحيد الشامل المطلق من جهة ، وبمعنى الاتساع المتعدد الصفات من جهة ثانية . فهو الواحد دائماً ، ولكنه في الوقت نفسه الحي والحياة والمحيي ؛ وهو القيوم الذي يقوم على التغير (الموت - الحياة - الموت - الحياة حتى القيامة) . ولا بد أن نلاحظ أن توحيد الله في القرآن لا يقوم مباشرة على فكرة توحيد الرب اجتماعياً التي كانت تعني في الاعتقاد القديم سيادة الديانة الجبرية ، ديانة القضاء والقدر القائلة بأن الناس مسخرون في المجتمع للنخبة السائدة . لقد جاء القرآن بتقسيم ديني للمجتمع . فالناس مؤمنون وكافرون ، مسلمون وغير مسلمين . والمؤمنون أخوة - أما غير المؤمنين ؟ هل هم أعداء الله ، بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي ودورهم الطبقي وسلوكهم السياسي ؟ إن الله ليس رب قبيلة ، أو فئة اجتماعية ، أو شعب من الشعوب . إنه رب مطلق ، رب العالمين ، المؤمنين منهم والكافرين .

وتتعلق بفكرة الله المطلق مقولة البعث بعد الموت . كان العرب قبل الإسلام يجمعون على حادثة الموت كظاهرة طبيعية ، ويختلفون على تفسيرها . فإذا كانوا متفقين على أن الموت هو السكون ، نقيض الحركة الحياتية ، خروج من الزمن ، فقد كانوا مختلفين على تفسير سر مفارقة الروح للجسد الذي يدل ، بهذه الثنائية على انقطاع النفس (مؤشر الموت) وانتهاء النفس . كان بعضهم يعتقد أن الموت هو نهاية بذاته ، وكان البعض الآخر يتمثله هدأة مؤقتة ، يليها خروج من الموت إلى الحياة ، من السكون إلى الحركة ، وذلك بعودة الروح . والروح عندهم ذات معانٍ طبيعية متنوعة ، منها الحياة ، الهواء ، الريح ، النفس (ويقابلها النفس كرمز للدم تارة وللعقل

تارة) . مع القرآن انحسم الجدل حول التوحيد الإلهي ، ومعه انحسم الجدل أيضاً حول الاعتقاد فيما بعد الموت . ولكن مسألة الجبر ظلت قائمة وقابلة للتجدد في مختلف أطوار المجتمع العربي .

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن الجبرية ، بما هي اعتقاد اجتماعي عبودي عام قبل التوحيد وبعده ، كانت تحظى بمعارضة في أيام النبي ﷺ بدليل أن بعضهم كان يخاصمه في مفهوم القدر ، معتبراً أن « فعل الإنسان من الإنسان » . وعليه فقد كانوا يجادلونه في القدرية ذاتها ، ناظرين إليها على أنها المقدّر أي أنها الحظوة والحظ والنصيب والرزق . وهذه كلها تفسيرات اجتماعية ملموسة لظاهرة اعتقادية ، يعيدونها إلى الصدفة التاريخية ، إلى القسمة والنصيب . وحدث هذا الأمور ، يعيده العرب قبل القرآن إلى الدهر أو الزمن ؛ بينما يعيده المسلمون إلى الله وحده . وليس الله دهرأ ولا زمناً ، وإنما هو الرحمن الرحيم . وهذا المفهوم الرحماني لله متصل ، بمعنى ما ، بما كان يذهب العرب إليه في قولهم إن الرحمن من الرحمة ، والرحمة من الرحم ، هذه الرابطة أو القرابة التي كانت ، اعتقادياً ، تربطهم بآلهتهم القبلية . والمتبدل في هذا السياق هو تشديد القرآن الكريم على وحدة الله المطلقة (الإله الواحد ، الأحد) ، وعلى وحدة ملكه لكل شيء إطلافاً ، إذ أنه هو الملك ، المالك - له ملك السماوات والأرض . ونلاحظ أن وحدة الملك هذه كانت نسبية قبل القرآن ، ذلك أن العرب كانوا يؤمنون بوجود « حمى للآلهة » ، كبداية للملكية الخاصة ضمن نسق الملكية العبودية والمشاعية ؛ وكانوا يرمون من وراء تقديم القربان لحمى الآلهة ، إلى التقرب منها والاحتماء بها . وهذا ما تدلنا عليه ظواهر الطقوس الاجتماعي مثل الترحيب والذبح والعتيرة والنسائك (الدم) ، التي أبطلها الإسلام حين جعل النبي وسطاً ، بالوحي ، بين البشر والله ، وحين جعل لهم كتاباً دينياً واحداً .

إن تخطي القرآن الكريم لآلهة العرب ، وتوحيد الإله في اعتقادهم العام ، نتج عنه مفهوم ديني جديد لماهية الملك . فالملك الذي كان يقوم ، سوسيولوجياً ، على الوجود الاجتماعي للعرب ، صار من الآن وصاعداً يقوم حصراً على وجود مالك مطلق ، ولم يعد للبشر سوى القدرة على حيازة

الملك ، ولو بشكل مطلق أحياناً . إن حصر الملك بالله وحده ، وجعله يشمل الكون والطبيعة والبشر معاً ، إنما يجعل الناس عبيداً لملكهم الوحيد ﴿ ملك الناس ، إله الناس ﴾ في الدنيا وفي الآخرة ﴿ مالك يوم الدين ﴾ . فالله هو ملك مطلق (العرش ، الكرسي ، وسع كرسیه السماوات والأرض) لأنه قادر على كل شيء ، وحكيم (الحكم والحكم والحكمة والذكر) ، ولأنه هو الكلمة والروح والقول والنور والأمر والسكينة والعدل . ومن عنده ينزل الروح الأمين ، الروح القدس ، إلى روح الإنسان أي إلى ذاته ، وأيضاً إلى عقله أي إلى قوله وعلمه وإذنه وأمره وحكمته . والله هو خالق مطلق ، يقول للشيء كن فيكون . لكن ما هو وضع الإنسان في هذا النسق الاعتقادي الجديد ؟ هل استفاد حرية اجتماعية جديدة وتحراً اقتصادياً من عبودية المالكين الاجتماعيين ؟ وأي دور أعطي لعقله المتصل ، عبر وحي النبوة ، بالمطلق الإلهي ؟

مما يلاحظ مباشرة هو أن هذا المفهوم المطلق للإله أدى إلى قيام توافق بين النسق الاعتقادي الجديد وبين التنظيم الاقتصادي الاجتماعي السائد . كانت الأسرة العربية ، في عهد النبي ﷺ ، تقوم على وحدة « المال والبنين » ، زينة الحياة الدنيا على حد تعبير القرآن . وكان المال يعني الحلال أي المواشي والخيام والعبيد في البوادي ، ويعني في مكة المكرمة والمدينة جملة البضائع والقوافل وحماية القوافل والغزوات وما تعود به على المقاتلين من سبايا وأسرى . إن القرآن الكريم يشير إلى أن المال والأولاد فتنة . ولكنه لا يقضي على دور المال ، وإنما يحذر من الربا ويحرمه ، وينوه بالتجارة ويحللها . ويشدد القرآن على أن الله هو خير حافظ وضامن . وهذا التشديد يلقي تجاوباً طيباً في نفوس المقاتلين وحماة القوافل . ويخاطب التجار بكلامهم : من المثقال (حبة الخردل) حتى القنطار (وزن ثقيل مأخوذ عن سوربة) ؛ ومن الدينار (دناريوس الروماني Denarius) إلى الدراهم المعدودة (ديم الفارسية ودراخمي اليونانية) حتى التمييز ما بين التجارة الرباحة والتجارة الخاسرة . وهذا كله يجعلنا نلاحظ نوعية الوعي السوسولوجي لحركة المجتمع الذي كان النبي ﷺ يتوجه إليه بعمله . هذا العمل الذي كان « حركة أفكار يعيد النظر فيها دائماً ، وحركة مواقف حياتية يعيد تكييفها باستمرار . فالثابت في عمله هو

الجانب الأخلاقي لا الجانب العقلاني»^(١) .

ولا بد لنا ، على ضوء ما تقدم ، أن نخلص إلى مقارنة سريعة بين مفهوم الله قبل القرآن ومفهوم الله في القرآن^(٢) : كان هذا المفهوم قبل القرآن يتخذ المعاني التالية :

أ - أنه الإله ، إله ما ، العبادة ؛

ب - وهو الخالق ، الرازق - وهنا يبرز المغزى الاقتصادي للقسم بالله فضلاً عن المغزى الاعتقادي ؛

ج - وجود آلهة أخرى خاضعة لله ، والاعتقاد في أن فكرة الله مشتقة من فكرة اللات ، والقول بوجود شركاء لله ، وكأن الملائكة مقام بين الله وعباده . أما مع القرآن فقد أصبح وجود الله وجوداً مطلقاً ، ولم يتنكر هذا المفهوم الجديد لوجود قوى غيبية أخرى مثل الملائكة والجن والشياطين إلخ ، ولكنه قضى على الفكرة القائلة بأن هذه القوى تشارك الله في أي شيء . وهذا بالذات هو مغزى التأكيد (لا إله إلا الله) ، تأكيد المقام لا الماهية . ومن أبرز معاني الله القرآنية :

أ - أنه « ذات لها خطر عظيم » ، فهو « الحق » و « القوة » ؛ وهذا المعنى يرشدنا إلى جدلية الخوف من الله والرد عليها بشياً بالتقرب إلى الله ؛

ب - إنه واحد بمعنى أنه مطلق يمثل وحدة كل ثنائية وكل تضاد (الأول - الآخر ، الظاهر - الباطن ، المحيي - المميت ، إلخ) . وهذا يبرز اتجاهات اعتقادياً معارضاً يقول : ألا يؤدي دفع التناقض بين الخالق (الله خلق آدم من روحه) وبين المخلوق (الإنسان خلق الله على صورته) إلى أقصى النهايات (حيث يوصف الله بأنه ليس كمثله شيء ، أو يمنع عنه أي وصف) ، ألا يؤدي هذا الدفع التناقضي المطلق إلى قطع أية صلة ممكنة بينهما ؟ إن مثل هذا التساؤل يقابله شيء مماثل في مستوى اللغة . فبينما يقول الخليل وسيبويه إن

(١) M. Goudeffroy - Demombynes: Mahomet; Albin - Michel, Paris 1957.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الرابع ؛ الهيئة العامة للكتاب ، بيروت - القاهرة .

راجع ص ٢٤٤ - ٣٦٠ ؛ وص ٣٧٥ - ٣٧٧ .

الله اسم علم من المرتجل ، أي كلمة غير مشتقة ، (كلمة مطلقة ؟ ليس بالضرورة) ، يذهب البعض إلى خلاف ذلك ، قائلاً : الإله من فعل إله ، بمعنى (عبد) وبمعنى (تحيّر أي فزع إلى ، ولّه) . ويستفاد من هذا أن الإله هو (المعبود أياً كان) ، وأن الهمزة الثقيلة قد حذفت من كلمة (الإله) ، فكانت كلمة الله . وسواء كانت هذه الكلمة من المرتجل أو من المشتق ، فالكلام هو من النتائج الاجتماعي للبشر ، لفظاً ومضموناً .

١٦/٥ جدل الوعي والوحي :

إذا افترضنا أن الوعي ما يكون من عقل الإنسان وحواسه ، من عمله وحياته ؛ وافترضنا أن الوحي هو ما يكون من خارج الفعل البشري ، ما يوحى إلى عقل الإنسان ؛ فإن مسألة جدل الوعي والوحي تبرز أمامنا بكل تعقدها وإشكالاتها . فهل يمكن افتراض وحي داخلي (ذاتي - اجتماعي) وحي خارجي (إلهي - ملائكي) إلى العقل البشري المطلق وإلى العقل النبوي بشكل خاص ؟ إذا كان هذا الافتراض قائماً في شقيه ، فإن صراعاً سيدور بين نقيضين اعتقاديين . أولهما يقول بوحدة الوحي ، كنشاط من نشاطات وعي الإنسان العالم ، بغض النظر عن مصدر الوحي ؛ وثانيهما يقول بأحدية الوحي (التنزيل) سواء من حيث المصدر (الله) ومن حيث الجهة الموحى إليها (النبي ﷺ) . وهذا الرأي الثاني هو ما نواجهه في جدلية القرآن ، حين نطرح مسألة الصلة بين (التأزيل) ، التوحيد المطلق ، المنقطع عن كل البشر ؛ وبين (التنزيل) ، هذا الوحي الخاص المنزل على وعي المصطفى . فكيف يتحول التأزيل إلى تنزيل ؟ بعبارة أخرى كيف تقوم صلة بين ما هو مطلق أزلاً وأبداً وبين ما هو نسبي زمنياً وإدراكاً ؟ أي كيف يتصل الإنسان من مقام المجتمع بالله في مقام الغيب ؟ هناك « وحي يوحى » يعلمه الله لنبه بواسطة ملائكته إسماعيل ثم جبرائيل . وهذا التعليم ، المرموز إليه بإقرأ ، ليس تعليماً اجتماعياً وبشرياً ، وإنما هو تعليم إلهي واصطفائي . إنه إلهي المصدر ، اصطفاي الوسيطة ، بشري الغاية . فالنبي المصطفى ﷺ الذي يتلقى باستعدادات وعيه البشري وحيّاً إلهياً فريداً ولطيفاً ، يعرف أن التوجه بهذا الوحي إلى الوعي الجماعي ، القائم على ثقافة وطور تاريخي معين ، هو غاية الرسالة ومنتهى الديانة .

يذهب الإمام محمد عبده إلى القول التوفيقي السريع : « تأخى العقل والوحي لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل »^(١) . فإذا أخذنا بهذا الافتراض الاعتقادي ، وقلنا إن مثل هذا التأخى ، لا الجدل ، بين الوعي والوحي قد حصل في القرآن ، فإن هناك من سيعترض قائلاً : إن صلة الوحي بالعقل هي صلة زمانية مكانية ، تظهر في مجتمع تاريخي ، وتكون فيه ظاهرة تاريخية . فكيف حصلت هذه الصلة ؟ هل العقل هو الذي استوحى بوعيه ، أم أن وحياً إلهياً منفرداً هو الذي اصطفى عقلاً نبوياً أحداً ؟ هوذا جوهر الإشكال . وفي المقابل ، إذا كان الإمام محمد عبده يختار حلاً اعتقادياً لمسألة اعتقادية ، فإن صراعاً يدور حول دور التأخى بين الوحي والوعي . فهذا التأخى بين نقيضين ، إلهي وبشري ، ينزع عن الظاهرة الدينية سمتها التاريخية . فيغدو مفهوم التاريخ هو أيضاً موضع خلاف أساسي . فمن جهة هناك اتجاه يعتبر أن التاريخ ، دينياً وغيبياً ، هو تاريخ الله (أو الآلهة قبل التوحيد) والأنبياء والرسل ؛ ومن جهة ثانية هناك اتجاه آخر يقول إن التاريخ ، سوسيولوجياً ، هو تاريخ البشر في عملهم وصراعهم المتواصلين ، تاريخ تغيرهم وتطورهم ، تاريخ تطور العقل الواعي بالمزيد من استقلاله الموضوعي عما هو ذاتي واعتقادي توصلاً إلى العلم الحق بعد انفكاك تحالف الإنسان والطبيعة على مستوى الذات والعبادة . ولهذا نلاحظ أن الإمام محمد عبده يدحض بنفسه مقولته في « تأخى العقل والوحي » حين يفسر فكرته قائلاً : « الدين يستخدم العقل عوناً والنقل ركناً » . فكيف يتم التأخى ، ومن معانيه التساوي أو التوازي بين الوحي (النقل ركناً) وبين الوعي (العقل عوناً) ؟

إن من دلالات الوحي اللغوية :

أ - وحيات إليه ، أوحيت ، أي كلمته بما تخفيه عن غيره . معنى الوحي إذن إعلام في خفاء .

ب - الوحي هو الكشف ، والموحي - الله - هو الكاشف .

ج - والوحي شرعاً هو « إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه » ، وهو « عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من الله بواسطة أو بغير واسطة » ،

(١) عبده - محمد : رسالة التوحيد ؛ مكتبة الثقافة العربية ، بدون تاريخ . راجع ص ٧ ،

١٠٨ ، ١١٨ - ١١٩ ، ١٢٨ - ١٢٩ ، ١٤٤ ، ١٥٣ ، ١٥٦ .

(٣/ص ١٠٨) . يستفاد من المعنى الأخير أن كل ذي عقل يوحى إليه من الله « بواسطة أو بغير واسطة » ، ولكن الوحي النبوي أمر مستفاد بالاصطفاء الإلهي ، وبواسطة . فإذا قيل ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾ ، يكون إدراكه بمعنى أنه سر يكشف ومجهول يعلم بعد انغلاق ، وخفي يظهر بعد استبطان . وإذا تحدد الوحي بأنه أداة معرفة وعرفان لوعي البشر ، بات من الممكن أن يلتقي الوعي البشري والوحي الإلهي عند نقطة مشتركة للعلم هي نقطة الكشف عن خفايا الظواهر والعلاقات بينها ، ولكنهما لا يتآخيان ، وإنما يختلفان حول مصدر العلم ؛ ويظل الجدل قائماً بين اتجاه يقول : إن العلم والفعل من الإنسان وحده ، وبين اتجاه آخر يقول : إن العلم هو وحي من الله للإنسان ، وإن الوعي هو عون أو أداة لهذا الوحي ، وإلاً لأصبح التوحيد الإلهي (وحدة الخالق) ملغياً ، وصار الله والإنسان مشتركين في القدرة على الخلق . وعليه فإن هوة « التآخي » تظل قائمة وتزداد اتساعاً ، خلافاً للمظنونات السطحية : فالعلم من جهته يؤكد أكثر فأكثر على استقلال العقل ووعي الإنسان ، والوحي لا يزال يؤكد على تبعية العقل للغيب . ومثال ذلك ما يقوله الإمام محمد عبده : « الرسل من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص ؛ إنهم يرشدون العقل إلى معرفة الله » ، (٣، ص ١١٨ - ١١٩) ؛ صلاح الأمم بالوجدان الديني دون البرهان المنطقي . . فالدين مستقر السكينة ، به يرضى كل بما قسم له . الدين أشبه بالبواعث الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية . . ولكن العلم بما هو وحي ونشاط للعقل والحواس ، هو شيء آخر غير الدين . ومع ذلك يؤكد الإمام عبده تبعية العقل والدين - هذه التبعية التي يسميها تأخياً - : « إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي » (٣، ص ١٢٨ - ١٢٩) .

وفي مستوى آخر من جدل الوحي والوعي ، تبرز مفارقة خاصة بين النبي الموحى إليه وبين الإنسان العاقل الواعي . فالنبي الموحى إليه ، تنزيلاً ، هو إنسان معصوم ، منزّه عن « الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد وفي آن واحد » . لكن إذا اختلف هذا الآن الزماني - المكاني ، فهل هناك مجال للتناقض والجدلية ؟ وهل هناك صلة تقوم ، عندئذٍ ، ما بين النبي ﷺ والبشر ، توكيداً للآية ﴿إنه بشر مثلكم﴾ ؟ إن ما يُراد من قول الإمام

محمد عبده هو تنزيه النبي ﷺ عن الخطأ ، وليس نفي الجدلية عنه كإنسان . والمُرَاد أيضاً هو التوكيد على أن النبوة بما توحىه من قرآن للوعي البشري ، لا تناقض فيها ولا تضاد فيه : « علمه الأزلي الذي لا يعتريه التبديل ولا يدنو منه التغيير . وإن ما يجريه على أيديهم (الأنبياء) فإنما هو بإذن خاص في موضع خاص لحكمة خاصة » ، (٣ ، ص ١٥٣) . هكذا عدنا إلى الإشكال الأساسي حول التأويل والتنزيل ، وحول طمس الصلة التاريخية والوضعية بين الوحي والوعي . ومع هذا نجد أنفسنا أمام سؤال سنجيب عنه في ختام الكتاب ، سؤال عن جدل علم الله وعلم الإنسان . على أن ما نكتفي بتسجيله الآن هو أن هذا الوحي التوحيدي يخاطب الوعي البشري دون الاعتراف باستقلاله وحرية إلا بقدر ما يكون عوناً للوحي المنقول في القرآن . وهذا ما يلاحظه الإمام محمد عبده أفضل الملاحظة ، حين يقول : إن التوحيد جعل الإنسان عبداً لله خاصة ، حراً من العبودية لكل ما سواه ، (٣ ، ص ١٥٦) . وإذا صحت هذه الملاحظة على مستوى الاعتقاد الديني عند العرب بعد القرآن ، فإنها لا تصح على مستوى الربوبية السياسية والعبودية الاقتصادية الاجتماعية والفكرية ، اللتين سيطرتا طويلاً على حياة العرب . أليست الديكتاتورية السياسية شكلاً من أشكال الربوبية في الدولة ؟ أليس الاستلاب الاجتماعي والاقتصادي والثقافي شكلاً من أشكال العبودية ؟

لا شك في أن القرآن الكريم أقام جدلاً تاريخياً بين الوحي والوعي ، ولا ريب في أن النبي محمداً ﷺ استطاع أن يكون مجادلاً اجتماعياً - سياسياً وفكرانياً من الطراز الأرفع في تاريخ العرب . فقد كان يدرك التناقضات ، ويعرف كيف ينفذ منها إلى وحدة معينة ، وحدة متحركة ، حية ، تستوعب التغير ولا تنفيه . هذا ما يستخلصه البعض من الجدلية ما بين الآيات المتشابهات والمحكمات مثلاً . على أن الإمام محمد عبده يتبع منهج التوفيق الاعتقادي^(١) مسقطاً من حسابه الجدل العلمي الذي يؤكد تناقضات الواقع ، ومنها تناقض الفكر ، والذي ينفي أن يكون فكر ما موحداً إطلاقاً ؛ وإلا فإن

(١) عبده - محمد : الأعمال الكاملة ، الجزء الخامس في تفسير القرآن ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ . راجع ص ٩ - ١٧ .

وحدة الفكر الاعتقادي ، مثلاً ، بشكل مطلق ، تبدو مستحيلة إذ أنها تنفي الجدل ذاته ، الجدل الذي يجعلها مقبولة بشرياً . وإلا كيف أمكن تاريخياً ، وبدون الجدل حتى في مستوى الفكر الاعتقادي وظروفه الاجتماعية ، الانتقال من الشرك إلى التوحيد ؟ وإذا كان الدين أشمل وأوحد من كل علم ومعرفة ، فإن هذين الأخيرين لا داعي لاستمرارهما وتطورهما ؟ أما إذا كان العلم أشمل من الدين وأوسع أفقاً وتطوراً ، فإن « الراسخين في العلم » سيجدون أنفسهم أمام مأزق حاسم . ذلك أن الوحي القرآني قدم لهم ديناً عاماً ، محصوراً في سور وآيات ، وعلمهم أن أمور الغيب تؤخذ بالتسليم والانقياد . فكيف يتدبر العقل البشري ذلك وهو لا متناهٍ في بحثه عن اللامتناهي ؟

يمكن الملاحظة ، من إحدى المواجهات التحليلية والاستنتاجية ، أن الوحي القرآني ليس نقيضاً - بديلاً للوعي العقلاني . فهذا ما يستفاد من الآية الكريمة ﴿ إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ﴾ ، (يوسف ، ٢) ؛ فالوحي هنا مادة للوعي ، موضوع له ، ولكنه أيضاً أداة حكمة وتحكيم ﴿ وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ﴾ (الرعد ، ٣٧) أي بلغة العرب لتحكم به أيها النبي ﷺ بين الناس . والوحي فرقان فاضل ، ﴿ قرآناً عربياً غير ذي عوج ﴾ (الزمر ، ٢٨) ، أي بدون لبس ولا اختلاف . وهو ﴿ كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون ﴾ (فصلت ، ٣) ؛ ﴿ ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا : لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ ؟ (فصلت ، ٤٤) . وتبرز بشكل أوضح جدلية الوحي - الوعي في الآية : ﴿ وعجبوا أن جاءهم منذر منهم . وقال الكافرون هذا ساحر كذاب . اجعل الآلهة إلهاً واحداً ؟ إن هذا لشيء عجاب ﴾ (ص ٤ - ٥) . وفي الآية : ﴿ الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ، مثاني ﴾ (الزمر ، ٢٣) ، أي قرآناً يشبه بعضه بعضاً في النظم وغيره ، ومثاني أي ثني فيه الوعد والوعيد - والشفع والوتر ، الزوج والمفرد إلخ .

١٧/٥ الغيب والطبيعة والبشر :

ليس القرآن الكريم كتاب إيمان عام وحسب ، وإنما هو في الوقت نفسه مليء بالآيات والتفاصيل التي تخبر عن أمور الغيب وظواهر الطبيعة وأعمال البشر . وإذا كان يرمي إلى ترسيخ اعتقاد ديني في ثقافة العرب المتجددة أيام النبي ﷺ ، فإنه في الوقت نفسه يقيم جدلاً ما بين الغيب والأنبياء ، بين الخالق

والمخلوقات - الكون ، الطبيعة ، البشر إلخ . ويقدم هذه المخلوقات برهاناً على وحدة الخالق ، وقدرته اللامتناهية على الخلق . ويأتي الوحي لوعي النبي ﷺ ، ولوعي البشر من خلاله ، برهاناً آخر على وجود « عالم الغيب والشهادة » . فالقرآن بما هو وحي موحى لنبي ، إنما يرمي بكلامه الموحى إلى تفسير أسباب الإيمان ودواعيه وكيفياته . ومن هذه الزاوية يمكن الافتراض بأن الإنسان الذي يتقبل وحدة الإيمان بمشاعره وافتتانه بأسرار الغيب ومكنونات الطبيعة ، قد لا يتقبلها بعقله إلا ببرهان يقيني . والقرآن الذي تتنوع سوره وآياته تنوعاً مفصلاً حول اقتران الغيب والطبيعة والبشر ، هو بحد ذاته برهان معجز في نظر البعض ؛ وهو سيرة تناقضات كثيرة يرويها النبي للبشر ، في نظر البعض الآخر .

يبدأ القرآن من اقتران الكلمة ﴿ إقرأ ﴾ بالإنسان المترفع بالوحي إلى النبوة . وإذا كان هذا الاقتران لا يدل مباشرة على وحدة الوحي والوعي ، فإنه يدل بكل تأكيد على جدلية الثقافة وموروثاتها البشرية من جهة ، وعلى جدلية البشر والطبيعة بما هي مادة وطاقة من جهة ثانية . وما التوكيد القرآني على وحدة الغيب سوى محاولة برهانية لإقناع العقل . غير أن وحدة الغيب مثلاً لا تنفي التعدد (الله ، الملائكة ، الشياطين) ولا تنفي المشنوية ، إن لم نقل التضاد والتناقض (الوتر ، الشفع ، الأحد والآخر) . كما أن وحدة الكون لا تلغي التناقض فيه (الليل والنهار ، الظلمات والنور ، السماء والماء ، الهواء والهواء ، الهواء والأرض ، الشمس والسماء ، التراب (الأديم) والإنسان (الآدم) إلخ . وإن وحدة البشر لا تلغي تنوعهم ، وتناقضاتهم ومنازعاتهم وتحولاتهم اللامتناهية ، وسوف تكون هذه الأمور موضع بحث مفصل في الفصول التالية . على أن قولنا بجدل الغيب والطبيعة والبشر قرآنياً ، يستلزم فهماً محدداً للكلمة القرآنية ، هذا اللوغوس العربي القائم بدوره على جدل حياة العرب اجتماعياً وثقافياً وحضارياً . فإذا تمثلنا الآية ﴿ هو الذي أنزل من السماء ماء ﴾ لاحظنا التسلسل المنطقي والسببي من جهة ، ولاحظنا الصلة اللغوية بين السماء والماء (هذا السماء البعيد : س + ماء) ، هذا السماء المؤنث - المذكر وهذا الماء الذكر ، من جهة ثانية .

وفي مستوى آخر من التحليل لجدل الغيب والطبيعة والبشر ، ستواجهنا

مسألة الصلة بين الله والنبى ﷺ ، ومسألة التواصل بين الله والبشر بعد النبى ﷺ . فالله الذى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ هو مطلق خارج تاريخنا ، خارج حدودنا المكانية الزمانية ، خارج ثباتنا وتغيرنا . والنبى ﷺ الذى هو بشر مثلنا ، هو تاريخي ، من تاريخنا المحدد زماناً - مكاناً ، وداخل ثباتنا وتغيرنا . فكيف ، والحال هذه ، تتزمن الألوهة ، تتناسب مع البشر ، وتنزل عليهم ؟ هل أن هذا النسبي ، هذا التنزيل ، في الألوهة يجعلها غير مطلقة ؟ أم أن كونها متصلة وحيّاً بالبشر لا يجعلها نسبية ؟ مهما يكن الأمر فإن صلة الوتر بالشفع استغرقت تفكير المفكرين والفلاسفة ، وجعلت مسألة صلة المطلق بالنسبي ، صلة اللامتناهي بالمتناهي ، صلة الغيب بالطبيعة وبالبشر ، من المسائل الداعية للتأمل والقول . وإذا كان العرب قد تلقوا هذا الجدل التألفي بين الغيب والطبيعة والبشر في إطار تاريخ تحالفهم مع الطبيعة ذاتياً ، فإنهم اليوم يواجهون مسألة إعادة النظر في هذا الجدل على ضوء انقطاع التحالف بين الغيب والبشر من جهة ، وبين البشر والطبيعة من جهة ثانية . فكيف أبرز القرآن الكريم مفاهيم جدل الغيب والأنبياء ، جدل الغيب والطبيعة ، وجدل البشر ؟ وكيف يتعامل الفكر المعاصر مع هذا الجدل الاعتقادي ؟ وما هو الدور المتبقي لدين ، كالإسلام ، بدأ قومياً لتوحيد العرب ، واستحال ديناً لا قومياً مع اتساع الإسلام خارج العرب ؟

٦ - جدلية الغيب والأنبياء

لأخبار الغيب مكانتها القدسية في القرآن الكريم . وهي تتعلق ، بمعظمها ، بما يُفترض أن البشر ، ومنهم الأنبياء ، يجهلونه ، ويعملون في الآن ذاته على استشرافه . وتبدو جدلية الغيب والأنبياء كأنها علاقة رسولية خاصة تقوم بين عالم الغيب ، مقام الإله والملائكة ، مقام الجنة والجحيم ، وبين عالم الشهادة ، مقام البشر والحيوان ، مقام الزمان والمكان ، مقام التاريخ . وتبدو الطبيعة ، بما هي كون دائم ، واسع ، لامتناهٍ ، مقاماً مشتركاً للغيب الإلهي ولأنبياله من البشر .

١٨/٦ الغيب الإلهي :

يعتقد أن الغيب الإلهي يتجلى ويتكشف للنبي ﷺ ، وللشعر من بعده ، في آيات قرآنية مسورة . ويتبدى للباحثين أن الله هو جامع الغيب ، وأعلى ما فيه . وأنه في تجليه القرآني ذو أسماء حُسنى لا تتعدى التسعة والتسعين اسماً . إلا أن الجدل يفرض نفسه على الباحثين . فمنهم من يتساءل هل هي أسماء أخرى لله ذاته ، أم هي صفات يُقصد بها الإيحاء التدليلي على عظمة الغيب؟ ومنهم من يعتبرها من آيات الغيب المنزلة للمؤمنين ، ولا صلة لها بتصورات البشر لألهتهم القديمة . ويستتجون من ذلك أن البشر لا يصنعون الآلهة وفقاً لظروفهم وتاريخهم وطورهم الاجتماعي ومستواهم الثقافي . غير أن تحليل دلالات هذه الاسماء الحسنى الكريمة ، يكشف لنا ما يلي :

١ - قدسية الغيب :

تدل على قدسية الغيب الاعتقادية أسماء وصفات فريدة ، لا تكون لأحد

سواه . منها : الرحمن (ويقابله بشرياً : عبد الرحمن) ، الرحيم (ويقابله عبد الرحيم) ، القدوس (عبد القدوس) ، العلي (عبد العلي) ، المتعالي ، النور ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، ومثنوية الظاهر - الباطن . وتتميز هذه الأسماء - الصفات بأنها مطلقة لا تكون للبشر في التراث القرآني . والمثنويات عديدة في الأسماء الحسنى ، كما سنرى .

ب - الغيب الخلاق :

يستمد الغيب ميزة الخلق من خالقه الوحيد ، الله . والخالق هنا أيضاً مطلق في خلقه ، ولا مثيل له ، ولا شريك . فإذا كنا نقول للمبدعين من البشر ، رسام ، مصور ، مبدع إلخ فإنه قول نسبي ، ومتعلق بمبدعين زمنيين أي تاريخيين . وأما الله فهو الخالق إطلاقاً ، والإنسان هو (عبد الخالق) . والله هو الباري ، المصور - البديع ، الواحد ، المبديء - المعيد ، المحيي - المميت ، الحي - القيوم ، الأول - الآخر . إنه خالق خارج زماننا ، وخالق لكل مكان وزمان على الإطلاق . الإنسان في الطبيعة هو خلافة ، إذ أنه خالق نسبي ، خالق لما هو ممكن ، كاشف له ، محول لطاقاته . الله هو خالق كل شيء ، الممكن وغير الممكن ؛ يقول للشيء « كن » « فيكون » .

ج - الدينونة والآخرة :

البشر في القرآن الكريم هم الموضوع العام للغيب ، وهم مقصده في الآخرة ، في الدينونة . فالخلق الإلهي له غاية أخيرة ، خلافاً للخلق البشري ذي الغاية المحصورة في التاريخ . وغاية الخلق الإلهي هي محاسبة البشر ، فيما بعد موتهم ، وخارج تاريخهم . ولهذا يغدو مقام الغيب القرآني مقاماً للبشر ؛ والخالق القدسي يتسمى في هذا المجلى أسماء حسنى هي : الحكم ، الحسيب ، الرقيب ، الشهيد (بمعنى الشاهد ، والإنسان يعتقد أيضاً أنه هو الشاهد الوحيد على وجوده وتطوره) ، الوكيل ، الولي ، المحصي ، التواب ، الباعث .

د - الغيب سلطة :

وبما أن إله الغيب ، مقدس ، خالق إطلاقاً ، عنده الابتداء والانتهاء ، الآخرة والقيامة والدينونة ، فإن الغيب سلطة مطلقة ، وبكل معنى الكلمة .

وهذه السلطة الغيبية المطلقة شاملة لكل شيء ، لا توازيها سلطة ما ، ولا تماثلها أية سلطة بشرية كائناً ما تكون . ومن الأسماء الحسنی لهذا السلطان الإلهي ، أنه : الملك - المهيمن - العزيز ؛ الجبار - المتكبر - القهار ، المتين - القوي - المجيد ؛ الجليل - المقيت - العظيم ، القادر - المقتدر ، المقدم - المؤخر ؛ الوالي - مالك المُلْك ، المنتقم - العفو ، الغني - المُغني ، المقسط - الجامع ، الباقي - الوارث ؛ ذو الجلال والإكرام .

هـ - الغيب الرازق :

يؤكد القرآن الكريم ، خلافاً لما يعتقد البعض ، أن الله هو الخالق ، المالك لكل ملك ، وأنه مصدر لكل رزق . فالأرزاق بيد الله ، كما الأعمار . وكل شيء . ويمكن في هذا السياق ملاحظة مغزى الدعاء لله من ناحية طلب الرزق - مثل يا فتاح ، يا رزاق يا كريم . فالله ، قرآنياً ، هو الفتاح ، الرزاق ، الوهاب (والإنسان هو عبد الفتاح ، عبد الرزاق ، عبد الوهاب) . وهو الكبير ، الكريم (عبد الكريم) والحفيظ (عبد الحفيظ) ، وهو المجيب - الواسع - المانع ؛ القابض - الباسط ، الخافض - الرافع ، المعزّ - المذلّ ؛ الضار - النافع . ومما يلاحظ هو أن العرب لم يتسموا بأسماء الله الحسنى التي تضرّ بأرزاقهم ومصالحهم ، فلم يعرفوا أسماء مثل (عبد القابض ، عبد المانع ، عبد المذلّ ، عبد الضار إلخ) ، وإنما تسموا بأسماء العبودية لصفات تفيدهم مثل (عبد الباسط) . وهذا الاستنساب له مغزاه السوسولوجي البالغ الأهمية .

و - أعلى القيم الأخلاقية :

إن هموم البشر الإجتماعية هي التي تفسر خياراتهم الاعتقادية وبعض تسمياتهم . فالبشر في إيمانهم الغيبي ليسوا مجردين إلى حد الإطلاق عن واقعهم التاريخي ومصالحهم الإجتماعية . وفي ضوء هذا الواقع يستنسبون في اختيار تسمياتهم الشخصية من صفات العبودية للأسماء الحسنی ، ما يتناسب مع مشاريعهم ومطامحهم ومتطلعاتهم . فمثلاً من مصلحة الإنسان أن يتسمى باسم عبد الغني ، وعبد الباقي ، وعبد الوارث إلخ . ولكن لا مصلحة له إطلاقاً في أن يتسمى باسم عبد الضار مثلاً أو عبد الخافض ، وعبد القابض إلخ . ويزداد هذا الأمر وضوحاً حين تلاحظ أن طموح البشر الإجتماعي لأعلى القيم الأخلاقية ، جعلهم ، قرآنياً ، يستسيغون أسماء الله الحسنی مثل : السلام ،

العدل ، الحق ، اللطيف ، الحليم ، الودود ، الحميد ، الماجد ، الرؤوف ، الهادي ، الرشيد ، الصبور ، ويتسمون بها دونما تردد ، حتى أن تسمية (الكاتب العدل) ، وهي ليست اسماً شخصياً ، إنما هي دلالة على وظيفة مهمة مادياً . وتتصل بهذه القيم العليا أسماء حسنة أخرى منها ما يُستفاد منه التدليل على الإيمان (مثل : المؤمن ، الغفار ، الغفور ، البر ، الشكور) ، وما يُستفاد منه التدليل على المعرفة (مثل : العليم ، السميع ، البصير ، الخبير ، الحكيم) .

إزاء هذا التسلسل الاعتقادي من قدسية الغيب إلى الغيب الخالق مروراً بالسلطة والأرزاق الغيبية ، تبلور أماننا القيم الأخلاقية التي يطمح النبي ﷺ ، قرآنياً ، لإحلالها في المجتمع . فالغيب على إطلاقه الأصلي يتنزل إلى البشر ، ولو على مراقي الأنبياء ، ويتناسب مع حياتهم وموروثاتها الثقافية ، ويتزامن مع تاريخهم ، وإن على شاكلة تاريخ آخر ، تاريخ مقلوب . ففي هذا التاريخ الديني للبشر ، تغدو الألوهية - الربوبية ، مهما تعددت الاعتقادات وتنوعت أشكالها ، رمزاً للسلطة على المؤمنين ، عبيد الله . الله رب العالمين ، فهو مالكهم ومربيهم روحياً . وهو ربهم الحق ، وكل رب إجتماعي سواء باطل : ﴿ أتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ﴾ (البقرة ، ١٣٩) . إنه عالم الغيب والشهادة . وما الغيب سوى الإيمان بما غاب عن الناس من البعث والجنة والنار . وأنبياء الله هم بشر ، لا آلهة : ﴿ ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ، ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ، ولكن كونوا ربانيين .. ﴾ (آل عمران ، ٧٩) . وإذا كان المقصود بـ « كونوا ربانيين » أي علماء منسوبين إلى الرب ، فإن المورثات الثقافية الدينية تجاوزت ذلك ، فتسمى البعض بأسماء عبودية إجتماعية منها : عبد المسيح ، عبد النبي ، عبد الحسن ، عبد الحسين ، إلخ . ومن الواضح في المقابل أن هذه الآية تتناول بالنقد كل أشكال العبودية البشرية للربوبية البشرية على الإطلاق . فعبودية البشر هي لله وحده ، لربوبيته المطلقة . غير أن الاعتقادات الدينية تبدو متوترة ، سوسيولوجياً ، بمعنى أنها تتكيف مع تطور المجتمع وتلبس عاداته القديمة التي جاءت ذات يوم لتتحداها ؛ وتتحدى عاداته المُستجدة على الموروثات الثقافية السالفة . وهذا كله يطرح على البحث

مسألة السلطان الديني ، سلطة الغيب ، من زاوية تطور البشر وتبدل موروثاتهم الثقافية ، الأقصر عمراً من الإنسان نفسه . فكيف ، والحال هذه ، يستطيع الفكر الاعتقادي أن يكون ، من خارج التطور التاريخي والتغير الاجتماعي ، شهيداً على الإنسان ؟ وإلى أي حد سيرضى الإنسان المعاصر ، مثلاً ، في التخلي عن شهادة تطوره الذاتي لصالح موروث اعتقادي سالف ؟

من الملاحظ ، على مستوى المجتمعات العربية ، أن عملية الاقتناع الاعتقادي متواصلة ، وأن الصراع على أشده بسبب معطيات الاعتقاد الغيبي بالذات . فكيف تفسر ، جدياً ، تناقضات هذه الظاهرة ؟ هل يمكن الاكتفاء بحصرها في نطاق التصنيف الإيماني والتصنيف الإلحادي ؟ أم أن هناك سبلاً أخرى ، ثقافية وسوسيولوجية ، لفهم ظاهرة الاشكال الاعتقادي في عصرنا ؟

إن الاكتفاء بالتبشير الاعتقادي ، دون ممارسة مقوماته الاجتماعية ، كالعدل ، السلام ، الحق ، الجهاد (رهبانية الإسلام كما يقال) ، يدعو للتأمل كثيراً في أسباب ظاهرة التغير الاعتقادي . فالإنسان ، جوهرأ ، ليس بمستطاعه الاعتقاد الدائم بثواب فكرية ، منعزلة من الممارسة ، في السياسة كما في الدين . وإذا اكتفى المشر الديني في المجتمعات العربية بتكرار تبشيره القرآني ، دون الانتقال إلى تقنية هذه المعطيات الاعتقادية في سبيل هدف تاريخي محدد ، فإن التبشير الاعتقادي سيواجه مأزقاً محتوماً . وهذا ما يُستفاد من جدلية النبوة المحمدية الهادفة ، فيما كانت تهدف ، إلى توحيد العرب سياسياً ، بممارسات اعتقادية مشتركة ، تتفاعل مع محركات الموروث الثقافي العربي ، وتنهض بالإنسان جديداً . إن الجدلية الاعتقادية لا قيمة لها خارج الإنسان ، فما قيمتها بدونه ؟ هذا أمر أدركه النبي ﷺ وهو يجادل مبشراً بأن النار والجنة من آيات الغيب : ﴿ النار التي وقودها الناس والحجارة ﴾ (البقرة ، ٢٤) ؛ والجنة ﴿ .. ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون ﴾ (البقرة ، ٢٥) ؛ وكذلك البعث أو النشور الدائم ﴿ كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون ﴾ (البقرة ، ٢٨) ، ﴿ ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ﴾ (البقرة ، ٥٦) . إذن ، التبشير الاعتقادي يستمد قيمته من الدور التاريخي الذي يعطيه للبشر ، موازناً بين الصلة الجدلية لاعتقادهم بممارساتهم وبين مسالكهم . وإذا لم يستمر هذا

التوازن الجدلي ، فإن انفصاماً بين التبشير الاعتقادي ، بما هو محرك ثقافي ، وبين العمل الإنساني ، بما هو محرك إجتماعي سيقع ، ويعمق الفجوة التاريخية بين موروثاتنا الثقافية وبين احتياجاتنا الفكرية - التاريخية الراهنة . وعندها ، يشتد الخطر على الفكر الاعتقادي ، ويكاد التبشير بالجنة والنار والبعث ، وهي آيات الغيب الإلهي ، يفقد دوره ، لأنه يذكر البشر بعالم الغيب ، بخلق غائب ، ويتركهم وحيدين ، أو متوحدين ، أمام العالم الحاضر ، خلق الحاضر ، وكأنهم بدون مستقبل آخر سوى ماضيهم الاعتقادي . والحقيقة أن جدلية الغيب والأنبياء غير منقطعة اعتقادياً في أذهان البشر وفي عاداتهم ، ولكنها تبدو في عالم الشهادة ، عالم الحضور ، أمام مأزق حاسم . إذ أن صلة عالم الغيب بعالم الشهادة صارت ، اليوم ، مثاراً للجدل أكثر من أي آن مضى . فحضور الغيب في عالم الشهادة يتبدى من خلال آيات كريمة ، مثل ﴿ يديع السموات والأرض ﴾ (أي مبدعها وموجدها) ، ومثل ﴿ فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ﴾ (غافر ٦٨) ، ولكن النزاع يتفاقم في عصرنا ، حول الاعتقاد بالخالق الوحيد لهذين العالمين معاً ، عالم لا منظور وعالم منظور . وهنا نعود لملاحظة الصراع بين الاعتقاد الإيماني والاعتقاد الإلحادي . فالأول يتخذ العالم المنظور دليلاً على وجود الغيب ؛ والثاني يتخذه دليلاً على نفي وجوده فماذا يمكن القول ، سوسيولوجيا ، في الصراع الاعتقادي ، أكان صراعاً أم إيمانياً أم صراعاً إلحادياً ؟

نلاحظ من الوجهة الموضوعية الصرف ، أن الدور الاقناعي الاعتقادي كان يعود ، قرآنياً ، للنبي ﷺ وللمؤمنين ، المؤتمنين على القرآن من بعده . فالنبي ﷺ في القرآن جدلي في دوره . فهو من جهة بشير (بما يبشر من جنة) ، وهو من جهة ثانية نذير (بما ينذر من جحيم) . والنبي ﷺ ، في الآن ذاته ، هو المؤمن ، الثابت في اعتقاده ، المجاهد في سبيل ما أوحى إليه من آيات الغيب ، لترسيخها اعتقاداً وسلوكاً . وهنا نلاحظ على صعيد الاجتماع التاريخي ، كيف يتحول الدين إلى معاملة ، أو علاقة سوسيولوجية ، تربط أواصر الناس إيمانياً ، وكيف يتحول الأنبياء ، بالنبوة ، من بشر كالآخرين ، إلى بشر مترفع ، بحيث أن الإيمان بالله والغيب يغدو مشروطاً بإيمان متمم هو الإيمان بالأنبياء المرسلين وبما يحملون من صحائف . فالنبي ﷺ ، الوسيط بين

الله والبشر ، هو أيضاً وسط بين الوحي والوعي ، وسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وسط بين الخالق والمخلوق ، بين الذات والغرض . ومجال التوسط هو الأرض ، الحياة الدنيا ، الزمن على إطلاقه . ذلك أن اختتام النبوة لا يتناهى مع تناهي النبي ﷺ الشخص ، وإنما يستمر في الاعتقاد البشري ، وعلى أمانة المؤمنين . وهكذا يبدو المنطق الاعتقادي متسلسلاً بشكل عقلاني : فالنبي من البشر . وهو يوحى من الغيب الإلهي ، يفسر لهم أسرار وجودهم وأهدافه ، كاشفاً لهم ، في القرآن الكريم ، ما أذن له الله بكشفه من أنباء الغيب .

ويتبين من التحليل أن الأنبياء والرسل الذين يذكرهم القرآن ، كثيرون ومتممون إلى أمم شتى ، ومن ابرزهم محمد ﷺ ، عيسى ، موسى ، إبراهيم ، نوح ، لوط ، آدم ، إلخ . والتوحيد الإلهي هو الجامع بينهم على تعددهم وتباين ظروف ظهورهم ؛ ذلك أن هذا التوحيد القرآني يتعدى ، اعتقادياً ، كل جدل بين الأضداد والمتعارضات والمتقابلات . فهو توحيد مطلق . وآيات التوحيد كثيرة في القرآن الكريم ، تتمثل بعضها . ﴿ قل إنما هو إله واحد ، وإني بريء مما تشركون ﴾ ؛ ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ﴾ ؛ ﴿ ولا تجعل مع الله إلهاً آخر ﴾ ؛ ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون . لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ ؛ ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي له أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ ؛ ﴿ وقالوا اتخذ الرحمن ولداً ، سبحانه بل عباد مكرمون ﴾ ؛ ﴿ إله مع الله ، تعالى الله عما يشركون ﴾ ؛ ﴿ إله مع الله ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ ؛ ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ، ﴿ لا إله إلا هو يحيي ويميت ، ربكم ورب آبائكم الأولين ﴾ ؛ ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ ؛ ﴿ الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ﴾ .

إن هذه الآيات الكريمة تشدد على وحدة الإله المطلقة ، المتعدية لكل

النقائص والمستقطبة لكل شيء في آن ﴿الله نور السموات والأرض﴾ . وفي حين يشدد الجدل العلمي على الأضداد المتصارعة والمتوحدة في كل شيء ، يبرز القرآن مفهوماً توحيدياً لمطلق سابق لكل الأضداد ، فهو الدائم الثابت المتأزل ، خالق الأضداد ومتعديها من داخلها ومن خارجها معاً . وجوده نوراني مطلق ، خلاف وجود الإنسان المشروط زمانياً- مكانياً . وهكذا ، تنطرح مرة أخرى مسألة الجدلية الممكنة بين الإلهي المطلق والإنساني النسبي . فهذا الأخير تنكشف حقيقته بواسطة المعرفة الاختبارية ، وعي الممارسة ، حيث يدخل الزمان في تكوين المكان . وأما الإلهي المطلق فتستفاد معرفته من طريق الوحي النبوي الذي يكشف عالم الغيب لعالم الشهادة ، ويضع الوعي الإنساني أمام الاختيار الاعتقادي ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ . ويقوم الاختيار الاعتقادي على الإيمان المهتدي بمعرفة حكمية ، قرآنية ، تتعدى كل تضاد وتناقض ﴿قل هو الله أحد﴾ . ويعتبر دور الأنبياء أساسياً في ترسيخ الاعتقاد الإيماني في ثقافة الناس ، فكيف يبرز القرآن دور الأنبياء تجاه الغيب وتجاه البشر؟

١٩/٦ الأنبياء والغيب :

لا نبوة بلا غيب . فمن الغيب تنزل على الأنبياء المعارف القدسية ، وإليه يعرجون في زمن خاص . كما إن الغيب يصطفي من الأمم الأنبياء ، منزلاً عليهم الكتب ، محدداً لهم الأدوار الدينية . والبشر يواجهون ، بدورهم ، النبوة بموقفين أحدهما إيماني انقيادي ، وثانيهما صراعي .

أ - العرش والزمن الغيبي :

إن مفهوم العرش ، أو الكرسي ، ينفي العدمية . ويستفاد هذا الاستنتاج من تفسير الآية ﴿يقول للشيء كن فيكون﴾ ، بمعنى أن الأمر الغيبي يتوجه إلى شيء قابل للوجود ، إلى ماهية قابلة للتشكل والتصور ، إلى هيولي أصلية ، جوهرية ، تتكون بذاتها ، بأمر من خالقها . وأما القول بأن «العدم» «موجود» ، فهو قول متناقض جوهرأ ، ومستحيل أصلاً . ولو افترضنا وجود العدم ، فإنه لا يعود عدماً لمجرد أنه موجود . إذن الخلق يكون من القابل للوجود ، من الموجود القابل للتحويل والتكون جوهرأ وعرضاً . وإلا فما معنى الآية الكريمة ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾ سوى الإشارة إلى مطلق

الوجود، ونفي الخلاء أو العدم؟ تقول الآية (هود، ٧): ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ ، والماء عنصر موجود ، وهو ليس عدماً . وهذا الماء جوهرى في الخلق الغيبي ؛ ﴿أَوْ لَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ ، (الأنبياء ، ٣٠) . فالماء هو هيولي الخلق ، قرآنياً ، جوهره وأصله : ﴿أَرْسَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ . ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ ، (النور ، ٤٥) ، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا﴾ - ويقابلها آية أخرى ﴿هُوَ أَتَشَأْكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود ، ٦١) . فالماء والأرض أساسيان في خلق الحياة ، والماء يتضمن الهواء ، والتراب يتضمن الماء ، والنور له دوره في الخلق ، ويستحيل ناراً للحياة أو للعذاب .

إذن ليس الغيب من عدم ، ولا هو بعرش الألوهة القائم على عدم . أنه من الحياة ، وصلته بالأنبياء صلة خلاقة . أما كيف تتم الصلة بين الغيب والأنبياء ، فإنها تتعدى حركة الزمن وأبعاد الكونية المكانية . فالزمن الغيبي والزمن النبوي مختلفان عن الزمن المادي أو التاريخي للبشر . إنه كما سبق القول ، زمن وحي : ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ ، ﴿لَيْلَةَ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ ، ﴿تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج ، ٤) ؛ ﴿... ثُمَّ يَعْرَجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ﴾ ، (السجدة ، ٥) . هذا يعني أن زمن الخلق الإلهي ، زمن الحركة الغيبية ، هو زمن الخلق البشري ، زمن الحركة الأرضية والفلكية . وليس المقصود في هذه الآيات تحديد مقياس للزمن الإلهي ، وإنما التدليل على اختلاف ماهية الزمن الغيبي وخاصيتها .

ب - الأمة والاصطفاء النبوي :

ليس للأمة مفهوم واحد في القرآن الكريم . وبما أننا سنعود تفصيلاً إلى مقولة الأمة ، فإننا نكتفي هنا بملاحظة ما يلي :

١ - الأمة مفهوم زمني : مثل أمة معدودة بمعنى أوقات ؛ ومثل القول بعد أمة أي بعد حين .

٢ - الأمة مفهوم تجمعي : مثل القول أمة أربى من أمة أي جماعة أكثر من جماعة .

٣ - الأمة مفهوم ديني : بمعنى الملّة والدين والإمام . والشواهد على ذلك

عديدة ، نذكر منها : ملة قوم ، دين قوم ، وأمة واحدة أي دين واحد . ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة ﴾ أي أنها ملة الإسلام ، وهي دينكم . والآية : ﴿ إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ﴾ أي كان إماماً ، قدوة ، جامعاً لخصال الخير .

وإذا كان القرآن الكريم يستعمل مفهوم الأمة بمثل هذا التعدد والتنوع ؛ فمن المؤكد أن النبوة تتوجه للأمة بمعناها الديني الأخير . والاصطفاء النبوي للأمة الدينية يتم في زمن بشري مقدّر ، أصلاً ، في زمن غيبي . وهذا الاصطفاء هو من قدر الغيب ، من سلطته الممكنة والمحفوظة في اللوح . فهنا تتعطل السببية التي تفسر لماذا اصطفى الغيب هؤلاء الأنبياء دون سواهم من البشر . فالاصطفاء هو اختيار إلهي غير مشروط ؛ إنه قدر من الغيب على الأنبياء . والقدرية لا تفسر الظاهرة النبوية ، وإنما تشير إلى اصطفاء الأنبياء وحسب : ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ﴾ ، (آل عمران ، ٣٣) ؛ ﴿ المسيح عيسى بن مريم : كلمة منه ﴾ ؛ ﴿ ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين ﴾ ، (آل عمران ، ٦٧) ؛ ﴿ إن إبراهيم لأواه حليم ﴾ (التوبة ، ١١٤) أي أنه كثير التضرّع ، صبور . ﴿ وكتم أزواجاً ثلاثة . فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة . وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة . والسابقون السابقون ﴾ ، (الواقعة ، ٧ - ١٠) أي الأنبياء . وهؤلاء الأنبياء يمتازون بسبقهم الآخرين إلى الإيمان بالغيب ، ويوم الدين ، الآخرة . فلا اصطفاء نبوي للإنسان ، ولأتمته من خلاله ، إلا على أساس إيمانه المسبق بالغيب ؛ إيمانه إذن يسبق الوحي ؟ هذا ما يستفاد من مفهوم الاصطفاء . ولكن الأسبقية هنا لها مدلول مختلف ، عن الأسبقية بمعناها المادي والتاريخي ، إذ أنها أسبقية قائمة خارج الزمن ؛ والنبوة كذلك . غير أنها تظل قائمة إجتماعياً ، إذ أن الوعي الإنساني للغيب يكون قائماً قبل الوحي وبعده ، ويستمر معه من خلال التنزيل ودور النبي ﷺ .

ج - التنزيل ودور النبي ﷺ :

يؤمن النبي ﷺ بالغيب تأزياً وتنزيلاً . فالنبي المرسل هو الأمين ، الهادي ، الصادق ، البشير ، النذير ، الشهيد (الشاهد) ، المختار ، المصطفى . وهو مختار من الأزل ، مستعد لتقبل النبوة في زمن ظهوره الإجتماعي ، ليكون بنبوته شهيداً - وقد مر معنا أن الشهيد من أسماء الله

الحسنى - ، على سلوك البشر الاعتقادي ، وهادياً لهم بأسلوب البشر للمؤمنين والناذير للكافرين . فكيف تبدو العلاقة الجدلية بين التنزيل القرآني وبين الدور النبوي للمصطفى ؟

١ - التنزيل القرآني :

يدلنا القرآن في آيات عديدة على جوهر التنزيل ووحدة مصدره الغيبي . وأول ما يلاحظ أن التنزيل غير مباشر من الله إلى النبي ﷺ ، أي أن التأويل لا يوحى بنفسه إلى نبيه ، وإنما يتوسطهما روح ، ملاك ، أمر من عالم الغيب . وهذا التوسط يعتبر ، قرآنياً ، موضع اعتقاد مثل الغيب والنبوة : ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين ﴾ . والتنزيل يبقى سرّاً مغلقاً : ﴿ قل أنزله الذي يعلم السر في السماوات والأرض ﴾ ولذلك فهو يؤثر على الطبيعة (الجبل مثلاً) فكيف لا يؤثر في البشر ؟ ﴿ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيت خاشعاً متصدعاً من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون ﴾ .

ومن أشد ما يلفت الانتباه هذا التوكيد التكراري على تنزيل الكتاب ذاته : ﴿ كتاب منير ﴾ ، ﴿ كتاب أنزل إليك ﴾ ، ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واطقوا لعلكم ترحمون ﴾ ، ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ، ولتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ ، ﴿ وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً ، والذين أتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق ﴾ . ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات ﴾ ؛ « وأنزل إليكم نوراً مبيناً . . . ﴾ ، ﴿ الله نزل الكتاب بالحق ﴾ ؛ ﴿ نزل عليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل ﴾ ؛ وما هذا التوكيد سوى دليل على مدى الصعوبة التي يواجهها النبي ﷺ في تثبيت دعوته النبوية وترسيخ الكتاب الاعتقادي الموحى إليه : ﴿ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير ﴾ ، ﴿ فإنه نزل على قلبك بإذن الله مصداقاً لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين ﴾ . ويحسم الصراع حول صدق التنزيل بالآية الكريمة : ﴿ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون ﴾ .

كنا قد أشرنا إلى أن الاصطفاء النبوي ليس وقفاً على أمة دون الأمم الأخرى ، ونبوة محمد ﷺ هي اصطفاء ديني لأمة العرب ، وتوحيد لكافة النبوات في إسلام مطلق ، ومن طبيعة هذا التوحيد القرآني أن يثير صراعاً مع أصحاب الكتاب ومع المشركين في آن . ويتبلور مسار الصراع حول إيمان النبي ﷺ ذاته بما يوحي إليه : ﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً ﴾ ، فالكتاب ليس واحداً من الكتب الدينية ، وإنما هو الفرقان الأخير . وهو الذكر : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ . ولكنه كتاب عربي ، فرقان عربي ، يفصل لأول مرة فصلاً اعتقادياً بين ديانات التوحيد ، طامحاً في الآن ذاته إلى توحيدها ، كما سنرى في موضع آخر . ولقد سبق أن أشرنا إلى عروبة القرآن والنبي ﷺ ، فنكتفي هنا بإيراد بعض الآيات : ﴿ إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ﴾ ، ﴿ إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ﴾ ، ﴿ وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ﴾ ؛ ﴿ وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً . فتعالى الملك الحق ، ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه . وقل رب زدني علماً ﴾ . وتبدو الغاية الأخيرة للتنزيل القرآني على مصطفى العرب ، هي إخراج الناس من الظلمات إلى النور . فكيف يبدو الدور النبوي في هذا السباق ؟

٢ - الدور النبوي :

في ضوء الاصطفاء النبوي ، ومن خلال التنزيل على المصطفى ، يتحدد الدور العام للنبي ﷺ ، وذلك دون الدخول في تفاصيل هذا الدور التاريخي الذي لعبه محمد ﷺ في حياة العرب الاجتماعية والثقافية والسياسية . ومن الواضح أن القرآن لا يأتي على ذكر الدور القيادي السياسي والتنظيمي والحربي الذي اضطلع به الرسول ﷺ ، ولكنه مع ذلك يرسم الخطوط الكبرى للصراع الذي دار حول النبي ﷺ بالذات . ويمكننا تسجيل الملاحظات الأولية التالية :

أ - الأنا النبوية :

يؤكد القرآن الأنا النبوية بوصفها ذاتاً مصطفىة ، غير الأنا الفردية الخاصة . فذات المصطفى المتعلقة بالغيب ، المنتسبة إلى ذات البشر ، مشغولة بالوحي عما يستدرجها من أغراض الحياة استدراجياً كلياً . فهي ذات بشرية مترفعة

بالوحي ، وممتازة بالوحي . والنبي ﷺ يقدم ذاته بإلحاح وإيمان : ﴿ قل إني على بينة من ربي ﴾ . فهذه الذات الموقنة لا تني تؤكد نفسها بمختلف الأشكال : ﴿ إن أنا إلا نذير مبين ﴾ . وتبدولنا جلية هذه الصلة بين البينة وبين النذير المبين الذي يعود لتوكيد نفسه بتعبير قرآني آخر : ﴿ قل إنما العلم عند الله ، وإنما أنا نذير مبين ﴾ . لم يؤكد نفسه المؤتمنة على البينة ، في آيات تتكرر مرات ثلاثاً ، على شاكلة ﴿ إني لكم رسول أمين ﴾ . وهذا التوكيد هو رد على المشككين بأمانة الذات النبوية .

ب - نبوة الإنسان :

في مواجهة الذين يعتقدون أن النبوة لا تكون للبشر وإنما للأرواح والملائكة ، يؤكد القرآن نبوة الإنسان . ولقد اتخذ أعداء النبي ﷺ من شرطه الإنساني أداة للتشكيك بدوره النبوي وسيلة لنقص دعوته . فردد القرآن على دعوهم بالتوكيد على مقام الإنسان - النبي :

- ﴿ وقال الرسول يارب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً . وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المجرمين ، وكفى بربك هادياً ونصيراً ﴾ .

- ﴿ وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ﴾ .

- ﴿ وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق ، وجعلنا بعضكم لبعض فتنة . . . ﴾ .

- ﴿ وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ﴾ .

- ﴿ إنه لقول رسول كريم ، وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ، ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون ، تنزيل من رب العالمين ﴾ ؛ « وما علمناه الشعر ، وما ينبغي له ، إن هو إلا ذكر وقرآن مبين ﴾ .

ج - دور النبي :

بعدما أكد القرآن ذات النبي الموقنة ، وثبت نبوة الإنسان ، بسط للأفهام دور النبي ﷺ من خلال شخصيته وأخلاقه . فالإنسان النبي لا يدعي اختلافاً عن البشر ، ولكنه حين يوحى إليه يغدو رسولاً متميزاً ، موضع اعتقاد بشري :

﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ ، إنما إليهم ما لم يحيطوا به لما يوحي إليهم ما لم يشاءوا ﴾ . فهذا الإنسان يستمد دور النبي ﷺ من الوحي : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾ . إذن النبي ﷺ هو الذي يضطلع بدور الهادي لشعبه خاصة ، وللبشر عامة . ومرة أخرى نلاحظ أن صفة الهادي تبدو مشتركة ، ولو بتمايز ، بين الغيب والنبي ﷺ ، وبين النبي ﷺ والبشر . ﴿ يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ﴾ . وهذا البشير النذير هو أيضاً الشهيد على الاعتقاد الإيماني والهادي إليه في آخ ، وهو الرسول القائم بذاته على الرسالة : ﴿ وما محمد إلا رسول الله قد خلت من قبله الرسل ﴾ ، ﴿ إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ﴾ ، ﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ ، ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ﴾ ؛ ﴿ كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ﴾ ؛ ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل مما بلغته رسالتك والله يعصمك من الناس . إن الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ .

وفي مقابل ما يطرحه أهل الكتاب من سؤال يتحدى دور النبي ﷺ ﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ﴾ ، تتوالى الآيات التي تدفع هذا الإصرار عن النبي ﷺ : ﴿ تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ﴾ ، ﴿ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ ، ﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس ﴾ ، ﴿ قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ﴾ ، ﴿ لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون ، يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ﴾ .

إن دور النبي ﷺ هو أن يجادل مدافعاً عن رسوليته ورسالته ، ولكنه لا يجادل إلا بأدب وعلم إلهي . فالقرآن يصفه أطيب الوصف : ﴿ وإنك لعلی خلق عظيم ﴾ ، ويهديه إلى أدب النبوة ﴿ وأخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين ﴾ ، ﴿ ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم ﴾ ، ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ . وكم يبدو النبي ﷺ متواضعاً في دوره الرسولي حينما تنطرح الأمور الروحانية :

من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون ﴿١﴾ . فهؤلاء يحاولون نقض النبوة بمجابهتها ومعارضتها بكتب من عندهم يزعمون أنها من عند الله . وأكثر من ذلك ، يكشف القرآن تناقض سلوكهم رغم معرفتهم الكتابية : ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾ ، ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ .

٢ - موقف المجادلين :

أشرنا إلى أن النبي ﷺ يأبى المجادلة في أمور الغيب ، ويطلب من المؤمنين التسليم الاعتقادي ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ . ولكن المجادلين يرفضون من جهتهم التسليم الانقيادي ، ويجادلون لنقضه . فيرد عليهم القرآن بلسان النبي ﷺ : ﴿ولقد صرّفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل ، وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً﴾ ؛ ﴿ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتي وما أنذروا هزواً﴾ . ويدعوهم للإقلاع عن المجادلة ، والإيمان الصرف : ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي﴾ ، ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون﴾ . ثم يحذرهم من سوء عاقبتهم : ﴿فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه . أليس في جهنم مثوى للكافرين . والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون﴾ .

٣ - موقف النقضيين :

من هؤلاء الهازئين والمترفين والكافرين ، يتشكل موقف النقضيين . أما الهازئون فتقول فيهم الآية ﴿وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً﴾ ذلك بأنهم قوم لا يعقلون ﴿؛ وأما المترفون فهم بسبب وضعهم الاجتماعي المتميز من الكافرين : ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنما بما أرسلتم به كافرون . وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾ ، ﴿وإذا قيل لهم : ماذا أنزل ربكم ؟ قالوا : أساطير الأولين﴾ ، ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً﴾ .

٧- جدلية الخلق والطبيعة

يشمل الخلق الإلهي كل شيء ؛ فهو حياة وموت ونشور دائم ، يتناول الكون والطبيعة والإنسان . وهذا الخلق ، بمعناه القرآني ، إنما هو خلق مقدس . والمخلوقات آيات تدل على الخالق ، تؤكد وحدانيته وتبرهن على قدسية كل مخلوق . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسري عليه جدل الحلال والحرام ، والطبيعة مقدسة حتى في تحولاتها المادية ، والكون مقدس بحركاته المقدرة وبكائناته الغيبية العليا . فالخلق الديني يقدم سيرورة أجدية لديمومة الحياة : فهو يبدأ من الحياة ويمر بالموت ، - كل مخلوق يمر بالموت ، والخالق وحده خارج الموت وفوقه - ، عابراً نحو البعث ، هذا النشور الدائم الشامل لكل شيء . والإنسان لامستقر لتحولاته ؛ وبعثه جسداً وروحاً رمزاً لانتقاله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، هذا الانتقال البرزخي ، يوم القيامة ، من فسحة الأعراف إلى الجنة أو النار . ويقابل هذه السيرورة القرآنية لتحول الخلق ، تصوران مختلفان : أولهما تصور العرب ما قبل القرآن ، القائل بأن مسار الخلق يبدأ بالحياة وينتهي بالموت ، ثم يبدأ الخلق من الحياة إلى الموت دون التوصل إلى النشور . فالموت عندهم نهاية أخيرة ، والدهر هو الذي يختم الموت . وثانيهما تصور فلسفي يقول بخلق الحياة وموت الجسد نهائياً وحياة النفس إما بالنشور في القيامة ، وإما بالعودة إلى الحياة مجدداً ولكن في أجساد وأجرام جديدة .

أما خلق الطبيعة ، قرآنياً ، فيشمل الماء والأرض والسموات والرياح والكواكب والبروق والرعود، والنبات والحيوان والإنسان إلخ . ولا يفصل القرآن

بين خلق الطبيعة والإنسان ، فالإنسان من ماء وطين ، والنبات يولد بالماء من التراب، وخلق الحيوان من الأرض، ويتجدد الإنسان بالتناسل من الماء المهيّن . ويبدوا الخلق واحداً من الوجهة غير الدينية، غير أن الإنسان الديني يعتبر الطبيعة المخلوقة، وكل مخلوق، ذا قيمة دينية، لأن الكون بكل ما فيه مخلوق إلهي . وكل ما خلقه الله مقدس ، ويترتب على هذه النظرة الدينية انقسام ثنائي للخلق المقدس والمدنس^(١) فإذا كانت صفة الأعلى من صفات الألوهة (القدسية) فهي لا تصحّ على الإنسان (الدناسة - الخلق من ماء مهيّن) . والسماء - وهي عند العرب كل ما سما فوق الرؤوس - عالية ومقدسة لأنها من صنع الإله القدير ، فاطر السماوات والأرض . والحقيقة أن هذا الاستعلاء القدسي ، هذا الابتعاد الإلهي عن عالم الدناسة ، إنما يعبر في الواقع عن اهتمامات الإنسان المتزايدة باكتشافاته الدينية والثقافية والاقتصادية . ومثال ذلك أن اكتشاف الزراعة بدّل جذرياً اقتصاد الإنسان البدائي ، واقتصاده المقدس بوجه خاص . إذ أنه مع اكتشاف الزراعة ظهرت على المسرح قوى دينية جديدة ، منها الجنس والخصوبة وأسطورية المرأة والأرض إلخ ، وأضحت التجربة الدينية ممتزجة بالحياة ، وباتت عينية ، ملموسة ، أكثر من ذي قبل . وحين أخرج المقدس السماوي من الحياة الدينية ، مستعلياً على دناسة الحياة الأرضية ، ظل هذا المقدس ناشطاً فيها من خلال الرمزية . إذ أن الرمز الديني ينقل رسالته الخاصة ، متوخياً الكائن البشري بكلية ، وليس لبّه وحسب . ونسترشد ، في هذا السياق ، بوظيفة رمزية الماء : أن الماء يفكك الأشكال ويحوّلها - وجعلنا من الماء كل شيء حي - ، ويظهر الخطايا - بالوضوء عند المسلمين وبالعماماد عند المسيحيين ؛ ويخصب الأرض ، ويجدد الإنسان . وعليه فإن كل ما هو شكل يظهر فوق المياه منفصلاً عنها . ويمكننا أيضاً الاسترشاد برمزية النار التي تبدل الصور والأشكال ، وكذلك برمزية النور ، ورمزية الهواء والتراب إلخ . ومما يلاحظ أنه لم يطرأ تبدل جذري على بنية أية رمزية قديمة ، وإنما كان التاريخ يستضيف إليها باستمرار مدلولات جديدة لم تتمكن من تدمير بنية الرمز القديم . ومثال ذلك أن العرب كانوا

(١) ELIADE - Mircea: Le sacré et le profane; éd Idées, N.R.F, Paris 1965. voir p.p. 99 - 181.

يرمزون للإنسان بأنه ابن ماء السماء ، وابن الأرض ، ثم أضاف القرآن الكريم رمز ابن ماء آدم . والثابت في تحولات هذه الرمزية هو تماثل العنصر البشري مع الماء والأرض .

ومن جهة ثانية ، يعتبر الإنسان الديني أن العالم موجود فقط لأن الله فطره وأنشأه ، وأنه مستمر بإرادة خالقه الذي يعيد إحياءه وإنشاءه . ولهذا فإن وجود العالم بالذات يعني شيئاً ما ، فهو عالم ذو غاية وذو معنى . إنه ، دينياً ، عالم يعيش . ويحكي . وحياة العالم بالذات هي دليل على قداسة خالقه ، لأن الله يتجلى لإفهام البشر من خلال مخلوقاته (الطبيعة والكون) ومن خلالهم بالذات (النبوة بالوحي) . الأمر الذي يجعل الإنسان الديني يعتبر نفسه كوناً صغيراً ، ويعتبر الكون إنساناً كبيراً ؛ ويجعل التماثل ملموساً أكثر بين الأرض والمرأة : ﴿ نسأؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾ ، (البقرة، ٢٢٣) .

يشدد القرآن على أن وجود الطبيعة والمخلوقات هو خلق إلهي لا تطور كياني . واما التحولات الظاهرة فهي مقدرة بأمره . فالحياة تموت وتعود بالنشور ، تستمر بأشكال أخرى ، والحال ، فهل النشور آني أم دائم ؟ جزئي أم كلي ؟ هل تكفي رمزية الماء للتدليل على نشور الحياة الدائم ، أم أن الماء وسيلة دينية للتحويل الجدلي (رمزية الضوء ، وغسل الميت إلخ) من الدناسة إلى القداسة ؟ وهل رمزية الهلال كافية للتدليل على جدلية التحول (الولادة - الموت - الولادة) ، وكأنه يرمز إلى التغير والتبدل الدائمين ؟^(١) .

٢١/٧ جدلية الخلق والنشور :

أ - نظرية الخلق الديني :

تنطلق نظرية الخلق الديني في القرآن من اعتبار أن الحياة هي كلفة وعامة ، وأن الموت جزئي وخاص ؛ فالحياة هي الجوهر الدائم ، والموت هو العَرَض الطاريء ، تحوّل جزئي في حركة الحياة الكلية التي تظل في حالة من النشور . والخلق هو فعل أحدي لإله واحد ؛ أما المخلوق البشري فهو صانع لا خالق .

ELIADE - Mircea: Traité d'histoire des religions; éd. payot; Paris 1968. voir p.p. (١) 222 - 224.

ويبدو لنا الفصل القرآني ، بهذا الشأن ، في الآية ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ؟ ﴾ . فالخالق هو الله ، وما عداه مخلوق له ، تسري عليه جدلية الحياة والموت والنشور . ذلك أن هذا الخلق الإلهي هو فعل لامتناه في الزمان والمكان ، وهو مقدّر ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾ . والله وحده مبدأ الخلق ومنتهاه وإعادة إنشائه : ﴿ كما بدأكم تعودون ﴾ ؛ ﴿ من يبدأ الخلق ثم يعيده ؟ قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده ، فأنى تؤفكون ﴾ .

أما مصدر الخلق ، ومادته ومواضيعه وأغراضه وأشكاله ، فإن القرآن الكريم يبرزها في آيات متعددة . فالإنسان ، مثلاً ، مخلوق لله ﴿ أو لا يذكر أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾ وهو مخلوق بأمر ، لا بنشأة طبيعية وتطور تاريخي . وكذلك شأن كل مخلوق من نبات وحيوان وعناصر وأركان طبيعية وأفلاك وأكوان وكائنات غيبية . إن أمر الكون وما يقابله من أمر الدثور ، هما أساس النظرية القرآنية في الخلق الإلهي : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ . ﴿ إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ﴾ . والأمر بالإرادة والأمر بالقضاء واحد في مفهوم الكون أي الوجود . على أن هذا الكون ليس حراً بذاته ، فهو مقدّر من الخالق بتصور وإرادة وقضاء . ففعل الإرادة هو فعل القضاء ، وأما فعل الكون فهو الوجود والدثور معاً . فكل مخلوق هو ، بحكم كونه ، موضوع للدثور ، للتحول والزوال ، وللنشوء مجدداً بالنشور . وكأن الأزل الملازم لصفة الخالق الأبدي ، يكسب صفة الديمومة ، مع التحول ، لكل مخلوق . فما صلة الخلق الإلهي بالنشور ؟

ب - جدل الحياة والموت والنشور :

ما من مخلوق إلا ويسري عليه جدل الحياة والموت والنشور . فالخلق سلسلة متكاملة في المفهوم القرآني . فالكون - الوجود هو حي ، ولكن المتولدات فيه تعاني تعاقب الولادة والموت ، فكان الولادة وهي خروج من الممكنة إلى النشأة ، من الدثور إلى الكون ، تتقابل دائماً بنقيضها : الموت . وكان الموت يتقابل دائماً بنقيضيه النشور ، النشأة الأخرى ، الولادة الجديدة . وهذا يعني أن القرآن يقدم تصوراً جديلاً لديمومة الحياة في أشكال متبدلة ، لا متناهية ، وكما أن الخالق هو المحيي ، فهو المميت وهو أيضاً المعيد : ﴿ يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ؟ ﴾ ؛ ﴿ هو يحيي ويميت ﴾

وإليه ترجعون ﴿١﴾ ، ﴿٢﴾ وإنا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون ﴿٣﴾ .

إن الله الخالق الدائم جعل خلق الحياة في الكون لا متناهيًا . فالبشر ﴿٤﴾ أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون ﴿٥﴾ . ذلك أن الإنسان لا يدرك مغزى الخلق بدون اكتناه تصور خاص للنشور الديني : ﴿٦﴾ ويقول الإنسان : إذا مت لسوف أخرج حياً ﴿٧﴾ ؟ وتأتي الأجوبة في آيات كثيرة ، تؤكد للإنسان أنه مخلوق ليكون ويندثر وينبعث : ﴿٨﴾ قال : فيها تحيون ، وفيها تموتون ، ومنها تخرجون ﴿٩﴾ ؛ ﴿١٠﴾ منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى ﴿١١﴾ ؛ ﴿١٢﴾ هو الذي ذرأكم في الأرض وإليه تحشرون ﴿١٣﴾ ؛ ﴿١٤﴾ وهو الذي أحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم ، إن الإنسان لكفور ﴿١٥﴾ . فالإنسان غير المؤمن بنشوره ، يعتبره القرآن كافراً ، أي جاهلاً بما غاب عنه من أمر الغيب . ويبدو قدر البشر في خلقهم مأساوياً - ﴿١٦﴾ ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً ﴿١٧﴾ - ؛ على أن القدر الإلهي هو نقيض ما تذهب إليه القدرية من نكران ، إذ أنه ذو غاية تنكشف من وراء سيورة الخلق المتواصل : ﴿١٨﴾ الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ﴿١٩﴾ ، فالعمل الصالح هو منتهى جدلية الخلق والنشور في الاعتقاد الديني : ﴿٢٠﴾ أو لم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ؟ ﴿٢١﴾ ؛ ﴿٢٢﴾ الله يبدأ الخلق ، ثم يعيده ، ثم إليه ترجعون ﴿٢٣﴾ . أليس في هذا المسار الجدلي تأليه للإنسان ؟ وإلا فما هو مغزى البدء والنشأ ، والحياة والموت ، والنشور بالنشأة الأخرى ، سوى وصل المخلوق بالخالق وصلاً لا متناهيًا ؟ وكيف يمكننا أن نتصور هذا الخلود للإنسان بمعزل عن خلود خالقه ؟ وما الفرق ، في النهاية ، بين خلود المخلوق ، كما يصوره القرآن ، وبين خلود الخالق ، سوى أن الأخير لا يخضع لمسار جدلية الحياة والموت الذي يعاينه الأول ؟

لا ريب أن القرآن إذ يربط نظرية الخلق الديني بنظرية النشور ، إنما يقدم تصوراً غير مباشر عن خلود الإنسان - هذه الفكرة القديمة الماثلة في مرموزات الأديان . ولكنه يقدم في الآن ذاته تفسيراً جديلاً لوحدة الولادة والموت في الحياة ، المنتشرة بدون انقطاع ، الناشئة بدون انتهاء . فلا يترك القرآن مجالاً للشك في أحدية الخالق ، الفاعل لكل فعل تحوُّلي أساسي : ﴿٢٤﴾ كُتِّمَ أمواتا فأحياكم ؛ ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون ﴿٢٥﴾ . فهذه الرجعة بالحياة

إلى المحيي أليست تأزلياً للكون ، وإخراجاً له من الدثور إلى الحيوان ، وهو الحياة بعامة ؟ فالخلود متأت من طريق الخلق ، وهو مُعطى للمخلوق من طريق ديمومة الخالق ، متفرع عنه راجع إليه ، كما البذرة الميتة ظاهراً ، الحية مكنة وقوة ، المنبعثة بالازدراع . فإذا كان المخلوق خالداً بالقوة ، فهو مندرج بالتحول من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت ، وهو منتشر بالقيام : ﴿ ثم بعثكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ﴾ . فالشكر هنا مجال لتوكيد الصلة الاعتقادية بين المخلوق والخالق . ﴿ كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون ﴾ - فكأن الله يطلب من مخلوقاته أن تؤمن به وأن تعقل وجوده ووجودها ، المعلول لوجوده .

لكن الإنسان لا يسلم ، اعتقاداً وانقياداً ، بهذا التصور القرآني . فتقوم مجادلة بين المؤمنين - وهم العارفون اعتقاداً - ، وبين الكافرين - وهم الجاهلون اعتقاداً - . وتصور الآيات القرآنية هذه المجادلة الاعتقادية ، الفكرانية ، بأشكال شتى ، منها الحوار مثل : ﴿ أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها . قال : أنى يحيي هذه الله بعد موتها ، فأما الله مائة عام ، ثم بعثه . قال : كم لبثت ؟ قال : لبثت يوماً أو بعض يوم . قال : بل لبثت مائة عام ﴾ . ومنها التناقض الاعتقادي المباشر ، مثل : ﴿ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت . قال أنا أحيي وأميت ﴾ . ﴿ أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس ، كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها . كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ﴾ . ويبرز اقتران العلم بالإيمان في تمييز المؤمنين من الكافرين ، كما في الآية : ﴿ وقال الذين أوتوا العلم والإيمان : لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث . فهذا يوم البعث ، ولكنكم كنتم لا تعلمون ﴾ وفي المقابل يصور القرآن الموقف غير الإيماني وغير الانقيادي الذي يتخذه الكافرون بقولهم : ﴿ أن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما نحن بمبعوثين ﴾ ؛ ﴿ وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ . ثم يجادلهم القرآن مجادلة قاطعة بقوله : ﴿ ما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يخرصون ﴾ ، ثم توكيداً بقوله : ﴿ بل هم في شك يلعبون ﴾ ؛ وأخيراً تعيدنا الآيات إلى أساس نظرية الخلق والنشور - الأساس الجدلي : لا موت بدون حياة ، لا حياة بدون موت أي تغير ، ولا خلق بدون نشور ،

والعكس - : ﴿ ذلك بأن الله هو الحق ، وأنه يحيي الموتى ، وأنه على كل شيء قدير ﴾ ، ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ ؛ ﴿ يوم يخرجون من الأجداث سراةً كأنهم إلى نصب يوفضون ﴾ ؛ ﴿ إن الله يبعث من في القبور ﴾ ، كما ينشئ من في الأرحام ، ويخرجهم من الدثور إلى الكون ، ثم من الكون إلى الدثور ، ثم من الدثور إلى النشور : ﴿ اليوم نختم على أفواههم . وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون ﴾ ، (يس ، ٦٥) . وعلى هذا الأساس الاعتقادي من جدلية الخلق والنشور ، يقدم القرآن نظرية الإسلام في ائتلاف ظواهر الخلق واختلافها في الطبيعة ولدن البشر : من طقس الماء ، إلى خلق السماوات والأرض ، حتى الشمس والقمر ، والنبات والحيوان ، وتوزيع كل هذه المسارات بخلق الإنسان .

٢٢/٧ جدلية الطبيعة والإنسان :

أ - طقس الماء :

تلتقي أغلب الديانات القائمة في مجتمعات زراعية على تقديس الماء بوصفه عنصراً أساساً من عناصر الكون والتكوّن . فهو في آن شقيق التراب والهواء ، وهو من أسباب الحياة وقيامها الجديد في كل شيء بعد كل موت . وفي الحياة الدينية يعطى للماء دور التطهير ، ورمز الخلاص بالطهارة من الدناسة ، والارتفاع كما الماء إلى القداسة ، إلى الأعلى حيث يتآخى الماء والهواء ، والهواء والنار ، والنار والضوء - آخر النور . أما في الحياة الزراعية فيبدو دور الماء فاصلاً بين موت الأرض وحياتها ، وبين دثور النبات وطلوعه بالماء إلى الكون ، وبين خروج الحيوان من الماء واستمراره على وجه الأرض بالماء ذاته - ماء الأرض والبحار وماء السماء .

إن الماء هو أصل الحياة ، وهو كائن في كل كون ووجود . وتحول أهمية الماء - هذا المُحيي الآخر - إلى طقس ديني ، به يرمز إلى الخالق ، وبه يُستدل على الخلود بالنشور المتواصل : ﴿ والذي نزل من السماء ماء فأنشرنا به بلدة ميتاً ، كذلك تخرجون ﴾ . فقد كان عرش الخالق على الماء ، والماء في القرآن يتآخى مع السماء والأرض ، مع القداسة والدناسة ، الأعلى والأدنى ، الغيب والشهادة ؛ ويصل الموت بالحياة ، ويخرجهما معاً - كهذه البلدة الميتة - إلى الكون . ثم هو ، بالطوفان ، يعيد الكون إلى الدثور . هذا ، ولا

ينظر الإنسان الديني إلى ظاهرة الماء بوصفها ظاهرة طبيعية ، وإنما بوصفها ظاهرة إلهية ذات معنى ديني ؛ فالماء هو في آن مخلوق لإله ، وخالق للحياة بأمر الله . فالماء لا يصعد من الأرض إلى السماء ، ولا ينزل منها إلى الأرض ، ولا يتدفق من الينابيع ويرفد الأنهار والبحار ، بآلية طبيعية معلومة ، وإنما بخلق إلهي مقدر ، وبأمر ﴿ كن فيكون ﴾ . فالماء ، الظاهرة الطبيعية ، هو في الآن ذاته إلهية . والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن : ﴿ وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ﴾ . فيبدو الماء ، المنزل بأمره من السماء ، وكأنه بالنسبة إلى الأرض بمثابة الوحي إلى الإنسان . فما الماء إلا بيّنة إلهية ، وحي للشيء بأن يكون . والإنسان ، الذي تصوره العرب بأنه « ابن ماء السماء » ، ليس ابن آدم ، ابن الطين وحده ، وإنما هو ناتج ، بأمره ، عن وحدة الماء والتراب ، ووحدة الماء والسماء . وقلمّا ننتبه إلى الآية التي تقول : ﴿ وهو الذي خلق من الماء بشراً ، فجعله نسباً وصهراً . وكان ربك قديراً ﴾ . فمن اختلاف العناصر الكونية ومن اثتلافها ، يتركب مسار الحياة والموت والنشور ، أي مسار الخلق الدائم المتواصل . وفي هذا المسار ، يحتل الماء مكانه قدسية عليا : ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء ، فأخرجنا به نبات كل شيء ، فأخرجنا منه خضراً ﴾ ؛ ﴿ إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام ، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وأزينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها ، أتاهم أمرنا ليلاً ونهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس ، كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون ﴾ ؛ ﴿ والله خلق كل دابة من ماء ... ﴾ .

فالماء معلول ديني - وكان عرشه على الماء - ، وعلة دينية للخلق ، ولكن بأمر الخالق الأعلى . إنه حامل العرش الإلهي ، وواصل سماواته بأراضيهِ ، والقائم بدور كبير في الإقتصاد الطبيعي والزراعي : ﴿ هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسمون . يُنبِت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ... ﴾ ؛ ﴿ وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ﴾ ؛ ﴿ وهو الذي مَرَجَ البحرين : هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج . وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً ﴾ ؛ ﴿ أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز

فخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون ؟ ﴿ ١٠٨ 〉 ؛ ﴿ ١٠٩ 〉 ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء ، فسلكه ينابيع في الأرض ، ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ، ثم يهيج فتراه مصفراً ، ثم يجعله حطاماً ، إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب ﴿ ١١٠ 〉 .

بهذا التركيز على المكانة القدسية للماء في مسارات الخلق والازدراع والاستنبات ، ونشوء الإنسان واستمراره ، يغدو الماء طقساً دينياً ، مجرداً عن دوره الطبيعي ، فهو آية من آيات الخالق ، وليس عنصراً عادياً من عناصر الطبيعة ، وهو موضع اعتقاد : ﴿ ١١١ 〉 وإذ استسقى . . . أي طلب السقيا لقومه بعد انحباس الماء ؛ وكانت صلاة الاستسقاء الزراعية معروفة لدى العرب قبل القرآن ، فلم يجبها ، وإنما استضافها إلى بنية الرمز الديني للماء .

ب - السماء والأرض :

على أن القرآن لا يحصر استدلاله على آيات الخلق بآية الماء ، بل يمتد به إلى جميع المخلوقات وظواهر الطبيعة . فكلُّ كونٍ مخلوقٍ آية . وهل هناك أسطع من ظاهرة السماء والأرض أمام نظر الإنسان الديني في المجتمع الزراعي والرعوي ؟ شقيقتان هما السماء والأرض ؛ لكن احدهما تتميز عن الأخرى بالسمو الديني ، فالوحي يهبط من السماء والأنبياء يعرجون إليها . ومنها تنزل الملائك ، وإليها تُرجع الأرواح . والماء يصل ما انفقت بينهما من رتق : ﴿ ١١٢ 〉 أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففقتناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي . أفلا يؤمنون ؟ ﴿ ١١٣ 〉 . وما خلقهما سوى معجزة يستدل بها المؤمنون لإقناع الكافرين ، وفرض اعتقادهم التوحيدي . وإلى هذا تشير الآيات العديدة ، فتبدو الطبيعة موضوع تقديس ديني شامل : ﴿ ١١٤ 〉 إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴿ ١١٥ 〉 . فالقوم في المجتمع الزراعي يعقلون ، بحكم أوالية إنتاجهم ، مدى أهمية الطبيعة في حياتهم ، ويتقبلون في ثقافتهم الاجتماعية انعكاس هذه الاعتقادات ، التي تثير الدهشة أكثر مما تفسر لهم كونهم في الطبيعة . ذلك أن الاستشهاد الظواهري بمخلوقات الكون يشكل مادة للاعتقاد

الديني أكثر مما يشكل أداة منهجية لتحليل الظواهر الطبيعية واكتشاف أوايتها وبنيتها ووظيفتها . وإذا كان القرآن يعدد الظواهر المتعلقة بالسماء والأرض ، ويلاحظ أن الناس « يتفكرون في خلق السماوات والأرض » ، فإنه يرمي من وراء الآيات الخلقية إلى دفعهم للاعتقاد بالخالق ، وحسب . وأما الناس فقد سلكوا إزاء هذه الظواهر مسلكين متناقضين : مسلكاً اعتقادياً دينياً ومسلكاً نقدياً علمياً . الأول يتوخى الإيمان والثاني يتوخى المعرفة العقلانية . وانتظمت وفقاً لكلا المسلكين عقيدتان مختلفتان : عقيدة تقول أن العلم - والإيمان هنا ليس نقيضاً للعلم بل هو من موجباته - إذ يكشف ما يكشف من الحقائق لا يغني عن العلم الإلهي وإنما يوصل إليه أحياناً . وعقيدة أخرى تقول أن العالم في بحثه عن الحقائق الوضعية وفي اكتشافه للقوانين في الطبيعة لا يخدم بالضرورة القضية الدينية (الاعتقاد) ، وإنما تستفيد منه في بعض الأوجه لتبرير ما تذهب إليه في مسالكها الاعتقادية .

وسواء كان العالم الطبيعي مؤمناً أو كافراً بالمعنى القرآني ، فإنه لا يستطيع مناهضة القول القرآني : ﴿ أن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار ﴾ ولكنه يمكنه أن يذهب مذهباً تفسيرياً في استطلاع آيات الخلق ، خلافاً للمذهب الاعتقادي الذي يقفز من مجابهة ظواهر الطبيعة وتفسيرها والسيطرة عليها ، إلى الاكتفاء اليقيني بأنها مخلوقة لخالق واحد ، وأن الإيمان به يكفي لتسخيرها لخدمة الناس ، فينحصر دور هؤلاء في العبادة : ﴿ الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ﴾ ، ﴿ وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حساناً ﴾ ، ﴿ فالحق الأصباح ﴾ ، ﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر . . ﴾ ، ﴿ مَرَجَ البحرين يلتقيان . بينهما برزخ لا يبغيان ﴾ . غير أن العبادة شأن تقديسي ، في حين أن الكشف العلمي شأن تحليلي وتفسيري وتحويلي لوجود الإنسان بالذات ولتحديد مكانته ودوره . فالمؤمن يكتفي بتكرار الآية الكريمة : ﴿ إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً . . ﴾ ولكن من حق العقل ، وهو لا تصح عليه صفة الإيمان أو الكفر ، أن يتساءل ما هي السماء وما هي الأرض وكيف تنظم الأمور وكيف يمكن تغيير المجريات ولماذا تتبدل

ظواهر الطبيعة وكيف تفاعلت وتطورت عبر الزمن الطويل ، إلخ ؟ ومن واجب العقل أن يحصل على أجوبة من تجارب الإنسان الطويلة ؛ فإذا كان المؤمن يقف ، مع القرآن ، عند حدود ما أنزل من علم إلهي على النبي ﷺ ، فإنه لا يستطيع في عصرنا أن يجعل من إيمانه تبريراً لتقواه ولعجزه التاريخي عن تغيير أدوات عمله ودلائل علاقته بالطبيعة : ﴿ إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون ﴾ . والتقوى إذ تؤكد المؤمن في إيمانه ، لا تدفعه خطوة واحدة على طريق الكشف العلمي . ولا يجوز أن يؤخذ من كلامنا الظن بأن المؤمنين الأتقياء لا يمكنهم أن يكونوا علماء بالمعنى الصحيح للكلمة ؛ وإنما قصدنا هو أن الوقوف بالمعرفة عند غاية التقوى الإيمانية ، والقول ﴿ آمنا وصدّقنا ﴾ ، من شأنه أن يصبح مانعاً دون التبخر في مجالات البحوث العلمية . ونحن لا نزعم بحال من الأحوال أن الإيمان مثلاً هو الذي جعل بلادنا متخلفة علمياً ، وأن التحرر الاعتقادي هو الذي جعل بلداناً أخرى متقدمة علمياً . ففي البلدان المتخلفة والمتقدمة علمياً نلاحظ ظاهرة الاعتقاد والإلحاد معاً ؛ ومع ذلك فإن التمايز العلمي قائم بينها ، وعلمته ليست اعتقادية محضة ، وإنما هي علة تاريخية متعلقة بظروف التغير والتحرر الاجتماعي والتطور الإقتصادي والثقافي والعلمي . فأن يكون الإيمان وسيلة اعتقاد شيء ، وأن يكون المنهج العقلاني وسيلة استقصاء واكتشاف شيء آخر ، فأين يقف القرآن من ذلك ؟

ليس من العدل التعامل التجريدي مع القرآن . فهو من الوجهة التاريخية يخاطب مجتمعات زراعياً رعوياً عربياً محدداً . وهو من الجهة النصوصية يحتمل تصورين : التصور الإطلاقي ، الإيماني ، القائل بشموله لكل مكان وزمان ؛ والتصور التاريخي النقدي القائل بمحدودية توجهه إلى ذهنية إجتماعية معينة . فبين التعيين والإطلاق تمكن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا . ومن العبث كل محاولات التوفيق بين العلم البشري وبين الفكر الاعتقادي - ومنه الدين . فالاعتقاد بـ ﴿ الذي خلق سبع سماوات طباقاً ﴾ لا علاقة له ، مثلاً ، بوصول الإنسان إلى القمر ، ولا باكتشاف وجود الملايين من المجرات والكواكب . فالقرآن لا يقدم براهين علمية وإنما يقدم للمؤمنين مادة اعتقاد ملموسة : ﴿ ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح ﴾ . فالإيمان بوجود المصابيح لا يعفي أولي

الألباب من البحث عما تتكون منه هذه المصاييح وكيف هي . وهكذا ، تبدو وظيفة الفكر الاعتقادي تقديم الآيات للمؤمن ، بينما تبدو وظيفة العقل النقدي اكتشاف القوانين وتقديمها لكل الناس ، معتقدين أو غير معتقدين . ومن مواجهة ما ، تصحّ نفس الملاحظة على آيات القرآن الخاصة بظواهر الطبيعة . فهذه الآيات تخاطب المؤمنين والكافرين على حد سواء ، ولا تعفيهم جميعاً من البحث الجدلي عن مكوّنات الطبيعة وسيرورتها الأولية والوظيفية : ﴿ ألم نجعل الأرض مهاداً . والجبال أوتاداً . وخلقناكم أزواجاً . وجعلنا نومكم سباتاً . في الأرض والجبال والأزواج والنوم لا تعفي العاقل ، مؤمناً كان أم كافراً ، من تحليل ظواهرها واكتناهاها . ولكن القرآن ينشد موقفاً إيمانياً من جانب البشر : ﴿ أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . وأغطش ليلها وأخرج ضحاها . والأرض بعد ذلك دحّاها . أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها . متاعاً لكم ولأنعامكم ﴾ . فهؤلاء البشر ، الضعفاء أمام الخالق ، هم في منزلة العبيد من الرب الذي يحاسبهم ويعاقبهم : ﴿ إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتشرت وإذا البحار فجرت وإذا القبور بُعثت ، علمت نفس ما قدمت وما أخرت ﴾ . إن هذا التغير في الطبيعة هو آية على القيام الديني ، وليس ظاهرة تدعو العلماء إلى درسها وحسب . هنا أيضاً يختلف موقف المؤمن عن العالم إزاء تحوّل الظواهر الطبيعية : فالأول يعتبرها من دلائل الغيب ، والثاني براها مادة اختبارية لا صلة لها بالاعتقاد الديني . وتبدو متغيرات الطبيعة في القرآن موضوع قسَم ديني : ﴿ والفجر ، وليالٍ عشر ، والشفع والوتر ، والليل إذا يسر . . ﴾ ، والسماء ذات البروج ﴾ ، والسماء والطارق ، وما أدراك ما الطارق ، النجم الثاقب ﴾ .

إن كل المسألة الطبيعية تعود في القرآن إلى التدليل على الخالق . فالطبيعة ليست بذاتها ذات أهمية ، لولا ما يقع عليها من أمر الله : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق . ثم الله ينشئ النشأة الأخرى ﴾ ، ﴿ خلق السموات والأرض بالحق ﴾ ، ﴿ فاطر السماوات والأرض ﴾ ؛ ﴿ قل أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ، وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين . . . فقضاهن سبع سموات في يومين . . . ﴾ . فالطبيعة كلها لا

قيام لها بذاتها ، ولا منفعة تُرجى منها ، لولا إرادة الله ؛ ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ، إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ؛ ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ . . . وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾ ؛ ﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي وَأَنْهَارًا ، وَمَنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ، يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ، إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ ؛ ﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ . وَيَسْبِغُ الرِّعْدَ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ ، وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ ﴾ ؛ ﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْتَبْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾ ، ﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا ، فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ ، فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ ﴾ ؛ ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ، وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ ؛ ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾ ، ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ، فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ . إذن ينتهي المطاف في التصور القرآني لخلق الطبيعة إلى أحديّة الخالق ، الذي لا يكون خلق بدون أمره ، ولا يكون جدل بين الإنسان والطبيعة إلا من خلال هذا الاعتقاد . فمن الله كل شيء وإليه كل شيء . وإذا كان الرعد والملائكة يسبّحون بحمد الخالق خيفة ، فكيف بالإنسان ؟ هذا هو المعنى الأخير لإشارات القرآن . فالعبادة تكون له وحده ، وكل مخلوق يكون عبده . ومهمة الدين ، في هذا المعنى ، هي أن تجعل الإنسان قابلاً بعبوديته لله ، رافضاً لعبودية ما سواه . وما المظاهر الطبيعية كلها بمستحقة العبادة ، وهي عبدة بدورها لخالقها .

ج - الشمس والقمر :

إن دحض عبادة الإنسان للطبيعة وظواهرها من أهم الأمور التي يتوخاها القرآن . فهو إذ يسلب الطبيعة دورها الذاتي المستقل ، وينفي عنها أن تكون بدون أمره ، وأن تفعل دون إرادته ، إنما يضرب المثل للإنسان على عبودية الطبيعة للخالق ، ويدفع به من ثم إلى نبذها عبادياً ، وهي المسخرة له بأمر الله : ﴿ وَجَدْتَهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ (النمل ، ٢٤) .

والملاحظ أن الشمس التي كانت لها أهمية كبرى في الديانات الطبيعية القديمة ، ستفقد مكانتها القدسية في الأديان العليا ، وتستمد دورها الديني الجديد من كونها آية من آيات الخالق ، وليس بسبب أهميتها الذاتية (الضوء) بالنسبة إلى حياة الإنسان والطبيعة . فالضوء والماء والهواء والتراب ما هي عناصر الكون فقط ، وإنما هي أيضاً مخلوقات مأمورة ، مسخرة ، وعابدة لله . فلا تجوز عبادتها . وكذلك القمر الذي كان يراه العرب يرمز لتحويلات الحياة والموت والنشور ، وكان قبل القرآن من رموزهم السياسية - الدينية ، فصار القرآن من آيات الله ومعجزات خلقه : ﴿ الشمس والقمر بحسبان . فبأي آلاء ربكما تكذبان ﴾ ، ﴿ وجعل الليل مسكناً والشمس والقمر حساباً ﴾ ؛ ﴿ والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾ ؛ ﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ﴾ . وهذه الكائنات الطبيعية المأمورة المسخرة لا يجدر بالإنسان أن يعبدها ولا أن يتوجس خيفة من تحولاتها . فهي ، أيضاً ، لا تتحول إلا بأمره ، وتحولها مقدر وذو معنى : ﴿ إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت ، وإذا الجبال سيرت ، وإذا العشار عطلت ، وإذا الوحوش حشرت ، وإذا البحار سجرت ، وإذا النفوس زوجت ، وإذا المؤودة سُئلت . بأي ذنب قتلت . . . ﴾ ؛ ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً . ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً . وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً . . . ﴾ ؛ ﴿ ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ، وسخر الشمس والقمر ، كل يجري إلى أجل مسمى ، وأن الله بما تعملون خبير ﴾ ، ﴿ ذلك بأن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ﴾ . ومعنى هذه التحول ديني صرف ، ويدعو للاعتقاد العبادي . وكذلك شأن تحولات النبات والحيوان والإنسان في الطبيعة والكون .

د - النبات والحيوان :

ليس النبات والحيوان من نتاج المجتمع الزراعي وحسب ، وإنما يعتبران في نظر الإنسان الديني من مخلوقات الله المأمورة ، المسخرة ؛ ومن معجزاته

الشاهدة على قدرته وعلمه اللامتناهين . ومما لا شك فيه أن الإنسان الزراعي كان يرى الشاهد في ظروف الإقتصاد الطبيعي مدى تعلق حياته بهذا الإقتصاد واعتمادها على نبات الأرض وحيوانها . وكان في الآن ذاته يحاول تفسير التحولات الطارئة أمامه في سيرورات الزراعة وتربية الحيوان . ويشدد القرآن على هذه التحولات الزراعية والحيوانية باعتبارها ذات دلالة دينية محددة : ﴿ إن الله فائق الحب والنوى ، يخرج الحي من الميت ، ومُخرج الميت من الحي ﴾ . إذن ليس للنبات وللحيوان حياة بذاتهما ، ولا هما مستقلان ، حرّان ، في تكوّنهما . فهما لا يكونان إلا إذا أمرا بالكون . فلا شيء في الطبيعة كائن بذاته ولذاته ؛ وإنما كل شيء ، دينياً ، كائن بالخالق . وفي تحوّل الإنتاج الزراعي ، لا تتوقف الوفرة والخصوبة إلا على الخالق وحده : ﴿ كمثّل حبة أثبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء ﴾ ؛ ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء ، فأخرجنا به نبات كل شيء ، فأخرجنا منه خضراً ، نخرج منه حباً متراكباً ، ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه . . . ﴾ ؛ ﴿ والذي أخرج المرعى . فجعله غثاء أحوى ﴾ ، ﴿ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان ، يُسقى بماء واحد ؛ ونفضل بعضها على بعض في الأكل ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ ؛ ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها (حنطتها) وعدسها وبصلها ، قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير . . ﴾ ، (البقرة ، ٦١) . ويلاحظ أن دور الإنسان الزراعي مطموس وراء دور الله ، الخالق المطلق : ﴿ قل الله خلق كل شيء ، هو الواحد القهار ﴾ ؛ ﴿ جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً . فإذا أنتم منه توقدون ﴾ . إنه إذن خلق غير عادي ، فالإنسان حين يزرع ويستنبت الأرض لا يزرع ولا يستنبت إلا ما يشاء الله . وهنا يمكن التساؤل عن الدور المتبقي للإنسان المنتج في المجتمع الزراعي . فهل بمكنة هذا التصور الاعتقادي أن يشجع تطور الإنتاج بمبادرة الإنسان الزارع ، طالما أن ﴿ الله يضاعف لمن يشاء ﴾ ، أي طالما إن تزايد الإنتاج لا يقوم على معرفة الإنسان ونشاطه بقدر ما يقوم على الأمر الإلهي ، القدر الإنتاجي ؟ نفهم أن التصور الديني التوحيدي يرمي إلى نفي كل اعتقاد بإله آخر ، بخالق آخر غير الله ؛ ولكن يصعب أن

نفهم كيف يستطيع الإنسان أن يقبل ، راضياً مرضياً ، بإلغاء دوره الإبداعي الملموس في كافة نشاطاته . فالمؤمن شأن الكافر ، يريان أن العمل البشري هو الأساس في تطوير الإنتاج الزراعي ، مثلاً ، ولكنهما يختلفان في أصل الخلق : هل هو خلق إلهي أم خلق نشوء وتطور على مدى أحقاب التاريخ . وهذا الاختلاف بين اتجاه عقدي واتجاه نقدي ، لا يؤثر بشيء على واقعة أن العمل البشري لعب دوراً حاسماً في تطوير المجتمع الزراعي . فإذا لم يزرع الإنسان ، بمعرفة ونشاط ، فإن الاعتقاد لا يبدل شيئاً من ذلك . فالعمل الزراعي - النبات والحيوان - هما موضوع ممارسة وفعالية ؛ ولا نعرف ماذا سيبقى من النبات والحيوان على وجه الأرض بدون عمل الإنسان وخبرته ، وماذا يرتجى من الاعتقاد الإيماني ، في هذا المجال ، سوى ثواب الآخرة ؟

إن القرآن يريد بآياته تعليم الإنسان ما لم يعلم ؛ ويريد من علمه هذا أن ينشئ مؤمنين أكثر مما ينشئ علماء نقديين وجدليين . إنه يدعوهم إلى النظر في المخلوقات للاستدلال بها على الخالق : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَطَحَتْ ﴾ . وكأنه يسألهم من فعل هذا أنتم أم الله ؟ ﴿ وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ . وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تَرِيحُونَ وَحِينَ تُسْرَحُونَ . وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ . إِنْ رَبِّكُمْ لَرْؤُوفٌ رَحِيمٌ . وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ . يبقى من الثابت دور الإنسان في الثورة الزراعية وتدجين الحيوانات ، وإبداعه وسائل إنتاجه وإنتاج حياته على مدى التاريخ . وهذا يعني أن الخلق الإلهي لا يلغي الخلق البشري ، ولا يمكنه أن ينفيه . فإذا كان الله قد أوجد الطبيعة والإنسان ، فإن هذا الأخير قد أوجد الإنتاج وحفظه بوسائله وطوره وغيره في جدل دائم مع نفسه ومع الطبيعة . والحقيقة ، أن القرآن يستدل بآيات تشهد للإقتصاد الطبيعي أكثر مما تشهد للإنتاج الإقتصادي القائم على الجهد البشري في المجتمع الزراعي - ولا نسمح لأنفسنا بالتمثل بشواهد من المجتمع الصناعي الذي لا يخاطب القرآن أفراده بأي حال - : ﴿ وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ نَسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ . وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ ؛ ﴿ يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا (النخل) شَرَابٌ مُخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ﴾ ،

﴿ كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى ﴾ ؛ ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ ، ﴿ بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك ، . . . بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ﴾ ، ﴿ إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث ، مسلمة لا شية فيها ﴾ . وأما الذين لم يؤمنوا ولم يذهبوا هذا المذهب : ﴿ فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ﴾ ، أي كان مصيرهم المسخ ، وهو التحول من هيئة عليا (الإنسان) إلى هيئة أدنى (الحيوان) ، فماذا عن خلق الإنسان ؟

هـ - الإنسان :

لاحظنا أن الفكر الاعتقادي يتوجه بكل آياته إلى الإنسان ؛ فالإنسان هو موضوع الجذب الاعتقادي ؛ وإذا لم يتم إقناعه بتبعيته الخلقية لخالق أعلى منه ، وجعله يعتقد بأن عمله البشري لا أهمية له ولا قيمة بالنظر إلى الخلق الإلهي ، فإن هذا الإنسان سيبقى جاهلاً بالدين ، أي كافراً . فكيف يقدم القرآن للإنسان صورة عن نفسه ؟

إضافة إلى التصوير الفردوسي لظهور ، الإنسان ، تقدم الآيات القرآنية صوراً شتى عن خلقه . فتارة هو كائن من طين ﴿ هو الذي خلقكم من طين ﴾ ، ﴿ خلق الإنسان من صلصال كالفخار ، وخلق الجان من مارج من نار ﴾ ، ﴿ هو الذي خلقكم من تراب ﴾ ، ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ ، ﴿ وبدأ خلق الإنسان من طين ﴾ ، وهو تارة أخرى كائن من ماء : ﴿ وهو الذي خلق من الماء بشراً ﴾ ؛ ﴿ ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ﴾ ؛ ﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين ﴾ . وهو ، أخيراً ، كائن من نطفة تسقط في قرارها وتنمو وتظهر على الأرض بشراً سوياً : ﴿ خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين ﴾ ، ﴿ ثم من نطفة ، ثم من علقه ، ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم . ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم . ومنكم من يتوفى ومنكم من يردّ إلى أرذل العمر لكيلاً يعلم من بعد علم شيئاً ﴾ ؛ ﴿ ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا العلقه مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظم لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر ﴾ ، ﴿ ألم يك نطفة من ماء يُمنى . ثم كان علقه فخلق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى . أليس ذلك بقادر على

ان يحيي الموتى ﴿﴾ ؛ ﴿﴾ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً ﴿﴾ ، ﴿﴾ قتل الإنسان ما أكفره . من أي شيء خلقه . من نطفة خلقه فقدره . ثم السبيل يسره . ثم أماته فأقبره . ثم إذا شاء أنشره ﴿﴾ . ﴿﴾ فلينظر الإنسان مم خلق . خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب ﴿﴾ ، ﴿﴾ والله أنبتكم من الأرض نباتاً ﴿﴾ . وإلى جانب هذه الصور المتعددة عن خلق الإنسان من الماء والتراب والنطفة والأنبات ، هناك صورة النفس البشرية : ﴿﴾ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء ﴿﴾ ، ﴿﴾ وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة ﴿﴾ ؛ ﴿﴾ هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها ، فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به ، فلما أثقلت دهوا الله ربهما لئن آيتنا صالحاً لنكوننَّ من الشاكرين ﴿﴾ ؛ ﴿﴾ ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ﴿﴾ ؛ ﴿﴾ خلقكم من نفس واحدة ، ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث ذلكم الله ربكم ، له الملك ، لا إله إلا هو ، فأنى تصرفون ﴿﴾ . ﴿﴾ جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذروكم فيه ليس كثره شيء ، وهو السميع البصير ﴿﴾ . والإنسان في صور خلقه الطبيعية والنفسية والتناسلية المتعددة والمتواصلة ، مدعو دينياً ليكون عبداً لربه الخالق : ﴿﴾ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴿﴾ . لكن كيف سيتواجه ، في اجتماع البشري ، مسار العبودية الربانية ومسار العبودية البشرية ؟ وهل سيقدم الدين حلاً للمشكلة ، أم سيكون مشكلة إضافية تواجه تحرر الإنسان ؟

٨- جدلية البشر والاجتماع

يبدو أن الأديان التوحيدية إذ أطلقت البشر من كل عبودية اعتقادية ، ما خلا العبودية الربانية ، لم تقدّم لهم حلاً حاسماً لمشكلة حرياتهم الشخصية وصراعاتهم الاجتماعية والسياسية . وإذا كان القرآن قدّم للعرب حلاً دينياً لمشكلة خلافهم الاعتقادي ، فهو لم يمهّد لهم خلافهم الاجتماعي وما يترتب عليه من انقسام سياسي وصراعات حزبية حول السلطة الجديدة . وإنما استمرت العبودية الاجتماعية بأشكال متعددة ، غالباً ما كان أولو الأمر والسلطان ، يغطونها ويبررونها بالعبودية الربانية . فما هو المدى الذي يذهب القرآن إليه في تحديد انقياد الإنسان وصراعه في سبيل حقه في الحرية والمعرفة ؟ وكيف يرى القرآن إلى تبدل العلاقات الاجتماعية والعادات ؟ وهل يمكن اجتماعياً أن تقوم وحدة الأمة ، ثم وحدة الدولة ، على مفهوم غيبي للملك ، وما يتفرع عنه من انقسام طبقي ؟

٢٣/٨ جدلية الانقياد والصراع :

كان مفهوم العبودية (الجبر ، الجبرية) معروفاً عند العرب قبل القرآن . وكذلك مفهوم الحرية . فهل وقف القرآن ضد الجبرية أو القدرية السائدة في المجتمع الزراعي الرعوي ، وبأي مفهوم للحرية البشرية جاء الإسلام ؟ يلاحظ محمد عمارة « أن القرآن اتخذ من هذه القضية موقفاً يتنصر لحرية العقل واختباره ويناهض القدرية الجبرية »^(١) . على أن هذا القول ليس فصلاً في

(١) عمارة - محمد : المعتزلة مشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١٨ .

الموضوع . فكل شيء يبدو متناقضاً في هذا المستوى من تحديد المواقف والأمر . فالإنسان الديني يبدو في آن عبداً وحرّاً ؛ والآيات القرآنية متعددة الأوجه والمناحي ما بين حتمية القرآن وحرية الاختيار والفعل . وقبل أن نحلل هذا التعدد الموقفي ، لا بد من الملاحظة أن التمييز بين القدر المحتوم (الذي لا مناص منه) وبين القدر المخروم (الذي يمكن تأجيله باستجابة الخالق لدعاء المخلوق) ما هو إلا من تأويلات المجتهدين ؛ وأن القائلين أن الدين من صنع الله يقابلهم من يخالفهم الرأي ، أمثال محي الدين بن عربي ، فيقولون إن الإنسان هو صانع الدين ومنشؤه . وعليه فإذا كان القرآن يعرف الإسلام بأنه وحده الدين عند الله ، وأن الدين معناه الانقياد ، فمن البديهي أن نلاحظ أن الإنسان يصنع بنفسه انقياده أو حرّيته ؟ لكن هل يعتبر الانقياد ، بنظر الإنسان الديني ، نقيضاً لحرّيته ، أم أنه حرية متناقضة مع المفهوم غير الديني للحرية ؟ إن الانقياد هو ، بمعنى ما ، التزام بإيمان ، وهذا الإيمان عليه تتوقف القضايا وحول محوره يدور الجدل والصراع . وإذا اكتفى المؤمن بالقول إن كل شيء من أمر الله ، ولا شيء خارج أمره ؛ فإن سواه يرى أن أمر الله ﴿ كن فيكون ﴾ مثلاً ليس انقيادياً ، وإنما فيه فسحة من الحرية للإنسان ، كما في هذا الفهم الخاص لمعنى الأمر : أن الله بما هو حق يأمر بالتكوين ، ولكن النفس هي التي تنشئ التكوين ؛ فنسب التكوين هو لنفس الأشياء المتكونة ، وليس للأمر الإلهي ذاته . وهذا التفسير يفصل بين الإرادة - الأمر من جهة وبين فعل التكوين من جهة ثانية . غير أن الإنسان يعتقد ، بعامة ، إنه هو أيضاً يريد ويأمر ويفعل في آن ، أي أنه حرّ تماماً . فماذا تنص الآيات صراحة ؟ ثمة وجهان نقيضان على الأقل : وجه الحرية ووجه العبودية الحتمية .

١ - وجه الحرية :

١ - أن القضية لا تنتهي عند القول الكريم ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ ، لننحسم مسألة الحرية البشرية من جذورها . فمفهوم التوحيد الديني يتضمن بذاته تمييزاً فريداً ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ ، وينقل قضية الحرية إلى مضمار ديني محدد ﴿ من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ، ويحصر الخيار الإنساني في أضيق المجالات - فهذه المشيئة المتروكة للإنسان ما هي إلا مشيئة عبادية ، وعلى خيار الإيمان (المعرفة الغيبية) وخيار الكفر (الجهالة الغيبية) يترتب

صراع محتوم بين حزب الله وحزب الشيطان ، حزب المؤمنين وحزب الكافرين ، وإذا كان الله بأمر نبيه بتوحيد البشر حول إيمان واحد ، وبمحرابة الكافرين ، فإن حرية الاختيار الاعتقادي تبدو من وجهة الصراع الديني في حكم المنتهية ﴿ لكم دينكم ولي دين ﴾ . فآية حرية يمكن للإنسان ممارستها على هذا الأساس الإنقسامي الصريح ؟

ب - إن إختيار الإنسان لغير الإيمان الديني ، يرتب عليه وضعاً اجتماعياً وثقافياً صعباً ؛ فهو يغدو بذلك غير مرغوب فيه ، منبوذاً ، غريباً . وهذا الإختيار لحرية الاعتقادية يعقد مشكلته بدلاً من أن يحلها ، إذ أن الإختيار لا يؤدي إلى تغير بقدر ما يدفع إلى حرب اعتقادية : ﴿ الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات ﴾ ، (البقرة ، ٢٥٧) .

ج - أنها حرية صراعية بين مفهومين غيبيين : الله والشيطان ، وكل إختيار له ما يقابله وما يوازيه : ﴿ وإذا فعلوا فاحشة ، قالوا : وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ﴾ ، (الأعراف ، ٢٨) . ثم تأتي الآية الفاصلة : ﴿ الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم ﴾ (البقرة ٢٦٨) .

د - في سياق هذا الإختيار المأساوي للحرية ، يتبلور الموقف الأخير في اتجاه أفضلية الانقياد البشري للعبودية الربانية . وإذا لم ينقادوا فهناك بعد الترغيب التهديد ، وبعد الوعد الوعيد ، وبعد الثواب العقاب : ﴿ ومكروا ومكر الله ، والله خير الماكرين ﴾ . إذن كل خيار غير انقيادي يواجه بصراع شديد . ومع ذلك يتحمل الإنسان كامل المسؤولية : ﴿ وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ (النساء ، ٧٩) . لكن لماذا تكون الحسنة من الله ، وتكون السيئة من النفس ؟ ولماذا لا يكون الإنسان حراً مسؤولاً في آن ؟ ﴿ كل امرئ بما كسب رهين ﴾ (الطور ، ٢١) ؛ ﴿ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ﴾ ، (النجم ، ٣٩) ، ﴿ ولا تزرز وازرة وزر أخرى ﴾ ، (الأنعام ، ١٦٤) . لكن القول الفصل لله وحده : ﴿ وأنه هو أغنى وأقنى ﴾ ، (النجم ، ٤٨) .

هـ- يحدد القرآن العمل بمعناه الديني مقياساً لسلوك الإنسان وأخلاقه وحرية : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ . ﴿ وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ﴾ ، ﴿ وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون ﴾ ، ﴿ ليلوكم أيكم أحسن عملاً ﴾ . وإزاء هذا التحديد الديني لماهية العمل البشري ودوره ، تزداد مشكلة الحرية نقداً واقترباً من الحتمية : ﴿ قل : كل يعمل على شاكلته ... ﴾ ؛ ﴿ إن أحستهم أحستهم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ﴾ ؛ ﴿ فإنما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ ؛ ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها . وما ربك بظلام للعبيد ﴾ ؛ ﴿ من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب ﴾ .

٢- وجه الحتمية :

أ- لاحظنا أن الآية القائلة ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ إنما تفسح مجالاً في حرية الخيار والفعل ، وتحمل الإنسان مسؤوليات سيئاته ، وتعفيه من فعل الحسنة التي هي من الله . ولكن الآية : ﴿ وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل : كل من عند الله ﴾ ، تلغي تماماً فعل الإنسان ، وتحتم عليه الانقياد التام .

ب- يزداد الانقياد الاعتقادي وضوحاً في الآية : ﴿ فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ . وربما يذهب البعض إلى تأويلها بأن محاربة الكافرين هي بأمر الله ومرضاته ، ولكن الذي لا لبس فيه ، هو أن فعل الرمي والقتل عائد لله وحده ، وأن الإنسان ينفذ في القتال أمر الكون .

ج- ثم يعود كل شيء إلى المحتوم الإلهي ، فتزول حرية الإنسان تماماً ، إزاء قدرية البشر إلى مؤمنين وكافرين ، خارج إرادتهم وخيارهم ومسؤوليتهم : ﴿ هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن ﴾ ؛ ﴿ فريق في الجنة وفريق في السعير ﴾ ، ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾ ؛ ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين ﴾ ؛

﴿أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلاً﴾ ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ ، ﴿ولكن يُضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ ؛ ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ (السجدة ، ١٣) ؛ ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ . ولكن ، في مواجهة الحتمية والحرية بالمعنى الديني ، ماذا يقدم القرآن من تفسير وتعليل لتغير البشر وعلاقاتهم ؟

٣- تغير البشر :

تارة يبدو التغير أمراً إلهياً ، محتوماً ؛ وتارة يبدو مشروطاً بتبدل النفس البشرية . وإذا كان القرآن لا ينفي التراتب الاجتماعي ؛ فإنه في الآن ذاته ، يقدم نظرية في الإستواء والتمايز .

١- إمكان التغير :

١- يؤكد القرآن على إمكان التغير والتبدل الدائمين . ولكنه تغير مشروط بأمر الله ، متصل بإرادته . فالتغيير هو الله الدائم ، الأبد ، الأزل . وأما المخلوقات فهي من عالم الكون والدثور - ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام . فهل من المعقول أن تزول البشرية ويتغير كل شيء ؟ أليس في الوجود كون ثابت ودثور متحول ؟ وإلا كيف نعرف المتغير من غير المتبدل ؟ إذا نظرنا في إمكان التغير على مستوى الاجتماع البشري ، مثلاً ، نلاحظ أن القرآن يشدد على التناقض وإمكان تحوله إلى عكسه : ﴿بعضكم لبعض عدو﴾ (الأعراف ، ٢٤) ، ثم ﴿أموالكم وأولادكم فتنة﴾ ، (الأنفال ، ٢٨) ؛ ثم التحول ﴿كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾ ، (آل عمران ، ١٠٣) ، ﴿فإذا الذي بينك وبينه عداوة وكأنه ولي حميم﴾ (فصلت ، ٣٤) .

٢- أن شرطية التحول وعليته ، تعودان لله : ﴿وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له ، وما لهم من دونه من والٍ﴾ ؛ ﴿يسدل الله سيئاتهم حسنات﴾ . ولكنهما تعودان أيضاً للبشر : ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد ، ١١) . وللنفس هنا معان منها : الحالة . ويمكننا أن نضيف القصد والإرادة . فإمكان التغير يصحح ذا طرفين - أوحيلين : حبل من الله وحبل من الناس - : ﴿ويدرؤن بالحسنة السيئة﴾ ؛ ﴿الحسنات

يذهبن السيئات ﴿﴾ . ذلك أن التغير البشري إذا لم يكن ممكناً ، فكيف ينقلب العدو صديقاً ، الكافر مؤمناً ؟ وكيف تكون التوبة ممكنة وكيف يكون الغفران ؟

٣ - والحق أن القرآن يضع الإنسان في مكرمة بالغة . فهذا المخلوق ﴿﴾ في أحسن تقويم ﴿﴾ عرضة بإرادته ، وبنفسه ، للإنقلاب ، والإرتداد ، بحكم إمكان تغيره . والتغير هو ، في النهاية ، حد الحرية . إنه إمكانها الأساس ، وميدان الخيارات . فالذي يقول إن الإنسان متغير بأمر الله وحسب ، فكأنه يحكم على الإنسان بالعبودية الربانية ويجرده من شخصيته الإنسانية الحرة . والذي يقول إنه متغير موضوعاً وذاتاً ، فإنه يعيد شرط الحرية إلى مجالها التاريخي والاجتماعي الصحيح . فنحن لا نستطيع القول إن الإنسان حر فيما يفعل ، بالمعنى الديني للخلق الإلهي المطلق - وهو مثلاً لا يستطيع أن يستحيل قرداً ، أي إلى غير حالته وجنسه . ولكن القرآن يشير إلى إمكان مثل هذا التغير المسخي ﴿﴾ كونوا قردة خاسئين ﴿﴾ . على كل الإنسان لا يرغب في الإنمساخ ، وهو يجاهد تاريخياً في سبيل ترقيته . أما كون النفس ﴿﴾ أمانة بالسوء ﴿﴾ ، فهي أيضاً أمانة بالخير والحق والجمال والتقدم والأحسن . ولهذا فإن القرآن يبرز ، كذلك ، القيمة الجوهرية المطلقة للنفس البشرية : ﴿﴾ من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴿﴾ ، (المائدة ، ٣٢) .

ب - التراتب الاجتماعي :

لا نجد في القرآن نظرية اجتماعية ، لا تتوفر فيه مقومات نظرية طبقية . ولكن بعض آياته تؤكد ، رغم مؤاخاة الناس ، وتأخي المؤمنين في مجتمعهم الجديد ، على تمايز طبقي وتراتب اجتماعي صريح . ويبدو أن إمكان الانتقال الاجتماعي أو التبدل الطبقي مرهون بإرادة الله أيضاً . كما أن إلغاء الطبقة غير وارد صراحة ، وإن كانت نظرية الإستواء تصلح نواة لنظرية في المساواة الاجتماعية بين البشر . تقول الآية : ﴿﴾ ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم في ما آتاكم ﴿﴾ ، (الأنعام ، ١٦٥) . وقد يُجاب بأن هذه الآية لا تخصص فئة اجتماعية على فئة ، ولا طبقة على طبقة ؛ وإنما ترمي إلى إظهار التمايز والتنوع . ولكن الآية (النحل ، ٧١) تبدو حاسمة في هذا الشأن : ﴿﴾ والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ﴿﴾ . والرزق له معنى اجتماعي

وإقتصادي ، وليس له معنى التنوع البشري . والآية (الإسراء ، ٢١) : ﴿ أنظر كيف فضلنا بعضهم على بعض ﴾ لها تفسير متمم (أي في الرزق والجاه) . وتعطي الآية (الزخرف ، ٣٢) دليلاً قاطعاً على قول القرآن بالتراتب الاجتماعي والتمايز الطبقي : ﴿ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ﴾ (أي مسخراً بالعمل للآخر) .

ج - الإستواء :

إذا استثنينا مضمون الآية (النحل ، ٧٥) التي تشير إلى عدم إستواء العبد والحر ؛ فإن بقية آيات الإستواء لا تتناول بحال مشكلة التمايز الطبقي ، وإنما تستخدم منظور الإستواء (التقابل والتوازي) ، مرشداً للفرقان الديني : ﴿ وما يستوي الأعمى والبصير ، والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء ﴾ ، (غافر ، ٥٨) . ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ (الزمر ، ٩) . ﴿ ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ﴾ (فصلت ، ٣٤) ، ﴿ قل لا يستوي الخبيث والطيب ﴾ . ﴿ وما يستوي الأعمى والبصير . ولا الظلمات ولا النور . ولا الظل ولا الحرور . وما يستوي الأحياء ولا الأموات ﴾ .

٢٤/٨ جدلية العادات والعلاقات الاجتماعية :

أ - العادات والثقافة :

يتعامل القرآن مع عادات العرب وثقافتهم تعاملًا توحيدياً صريحاً ، فيجب العادات غير المؤتلفة مع الثقافة الدينية - ومنها العبادة وطقوسها الجديدة - ويبقى على ما هو مؤتلف معها . وكذلك في مواقفه من الفنون والشعر والعلم والمعرفة .

١ - يدين القرآن التماثيل والأصنام والأوثان : ﴿ إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون . قالوا وجدنا آبائنا لها عابدين ﴾ ، (الأنبياء ، ٥٢ - ٥٣) ؛ والتماثيل هي الأصنام المعبودة والممثلة لبعض مظاهر الطبيعة أو المجتمع . غير أن القرآن يقر المناسك ﴿ ولكل أمة جعلنا منسكاً ﴾ (الحج ، ٣٤) ، أي مكاناً للقرban أو للذبح ؛ كما يقر بعض الشعائر المعروفة والمؤتلفة

مع عادات العرب الدينية : ﴿ والبدن جعلناها من شعائر الله ﴾ ، (الحج ٣٦)
 أي الإبل من إعلام دينه ؛ كما يقر سعي هاجر بين الصفا والمروة بحثاً عن الماء
 لابنها إسماعيل : ﴿ إن الصفا والمروة من شعائر الله ﴾ ، (البقرة ، ١٥٨) ،
 والشعائر جمع شعيرة وهي أعلام الدين . وكذلك الحال بالنسبة إلى الشعائر
 الأخرى كالحج والصوم والصلاة ، والعادات كالإختتان والتطهر بالماء (ماء
 زمزم في الاصل ، وكل ماء فيما بعد) . يبقى أن نشير مجدداً إلى أن موقف
 القرآن من عادات العرب عموماً والدينية خصوصاً كان يقوم على تخطي عبادة
 الطبيعة وعبادة المجتمع ، وهذا ما يؤكد عبد المجيد وافي : « وموقف الرسول
 من الأصنام أو الأوثان ليس لذاتها كفرع أو لون من ألوان الفنون التشكيلية ،
 ولكن لأنها تحمل موقفاً دينياً لا يرضاه الإسلام بل يجابهه بالحرب ويأمر بإزالة
 كل ما يدل عليه . . . إذ أن الأصنام والأوثان تماثيل لأشخاص كان لهم وجود
 فعلي في أزمان غابرة ، كرمهم قومهم ثم ارتفع التكريم إلى درجة التأليه » (١) .

ب - مهما يكن الاجتهاد التفسيري والتبريري ، فإن الدين إذ يسقط تصورات
 العبادة على الثقافة ، ويقسمها إلى تحريم وتحليل ، فإنما يحد من حرية
 الإنسان ويلغي بعض جوانب نشاطه الثقافي والفكري والفني ، وبشكل خاص
 النشاط الجديد على المجتمع العربي القديم مثل نحت التماثيل . فتحريم
 التماثيل يلغي أيضاً دور الإنسان المثل ؛ وسيكون لهذا الإلغاء انعكاسه غير
 المباشر على التمثيل الفني وما يلازمه من مسرح ومنمق وصور . فإلى جانب
 تحريم صنع التماثيل ، نجد تحريم تصوير صورة الحيوان ، بحجة أن مثل هذا
 التصوير يُراد به مضاهاة الله في الخلق ، وأن الإنسان لا يجوز أن يماثل الله في
 الخلق . وهناك من يذهب مذهباً آخر ، فيقول بتحليل فن التماثيل والتصاوير ،
 سنداً إلى الآية ﴿ يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ﴾ ، (سبأ ، ١٣) ،
 والآية : ﴿ أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، فأنفخ فيه ، فيكون طيراً بإذن
 الله ﴾ ، (آل عمران ، ٤٩) .

ج - ثمة من يذهب إلى القول بأن القرآن يبيح الفنون السمعية ، رغم إدانته
 الفنون البصرية والتصويرية . ويقولون إن سبب هذه الإباحة يعود إلى أن الغناء

(١) محمد : نظرة عصرية جديدة ، مرجع سابق ، ص ١١٠ ، فصل : محمد والفنون .

يظهر فرح الناس يوم العيد ويوم الزفاف - أي أن الفن يؤدي خدمة اجتماعية ، فيغدو الغناء مستحباً . وكذلك الضرب على الدف . لكن ماذا نقول في الآية ﴿ ومن شر النفّاثات في العُقَد ﴾ ؟ هل يمكننا الزعم أن القرآن يحرم كل فن وثقافة يلهيان المؤمن عن عبادة ربه ؟ لتمثل موقفه من الشعر والشعراء . فنلاحظ من جهة أنه يدفع عن النبي ﷺ اتهامه بالشعر : ﴿ وما علّمناه الشعر ﴾ ، ﴿ وما هو بقول شاعر ﴾ ؛ ونلاحظ من جهة ثانية أنه ينقد الشعراء بقوله : ﴿ والشعراء يتبعهم الغاؤون ﴾ ، وفي هذا تحديد لنوع الشعر المحرم ، أي المخالف للدين وأحكامه وأغراضه . والحال ، فكيف يمكن الافتراض أن القرآن يبيح الشعر ؟ إنه يبيحه كأداة لخدمة الدين ويحرمه كأداة من أدوات الثقافة الإنسانية المتحررة من كل قيد . وهذا الموقف مماثل لموقفه من العقل والعلم والمعرفة ، كما أشرنا وكما سنرى .

د - من الثابت أن قاعدة الحلال والحرام ، المرتكزة إلى المقدس والمدنس ، تبدو فاعلة في كل مضامير الفكر الاعتقادي وفي كل مواقفه . وقبل الخوض في جدلية العلم والمعرفة ، لا بد لنا من توضيح بعض المواقف الأولية وبعض المدارك . إن العلم بنظر القرآن إلهي ، واحد ، وهو علم من الله لآدم والأنبياء : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ ، (البقرة ، ٣١) ، ﴿ قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم ؛ قال : ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ﴾ ، (البقرة ، ٣٣) . كما أن العلم يوحى به إلى المرسلين فيتعلمون ما كانوا جاهلين ؛ أي أن العلم تعليم بالوحي . وتمتاز المعرفة البشرية بأنها وليدة الصراع والاكْتِسَاب ، يتجاذبها الباطن والظاهر ، الإخفاء والإظهار ، الإعلان والكتمان : ﴿ وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ﴾ ، (البقرة ، ٣٦) ، ﴿ فتلقي آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ﴾ . وأما المدارك القرآنية التي ينبغي إبراز حدودها الثقافية في مجال نقاشنا لجدلية العلم والمعرفة ، فمنها : أن جبرائيل هو عبد الله تارة ، والروح القدس تارة ؛ وأن إبراهيم هو خليل الله ، صديقه ، الفقير القريب إليه ؛ وموسى هو الكليم ، المخاطب لربه ، وأن عيسى هو المسيح ، ومحمداً ﷺ الأمين ، ومنها أن الدين هو الإسلام أي الانقياد ؛ وأن الإمام هو القدوة في الدين ، والكتاب هو

الفرض ، والحكمة هي الأحكام ، والملة هي المذهب والحزب والأمة (كما أسلفنا) ، وأن الحنيف هو المائل عن الأديان كلها إلى الدين القويم ، الإسلام . والأجر هو الثواب ؛ والوجه (وجه الله) هو القبلة ، الجهة ، الكعبة ؛ وهو أيضاً الوجهة (الوجهة ج الوجهاء ، العين ج الأعيان) . وأن العقل هو الفهم ، وهو النهاية (ج النهى) واللب (ج الألباب) إلخ .

وبعد ، فإن جوهر المسألة يعود إلى أن القرآن يحصر العلم بالله وحده ، ويفسح مجال التعلم للإنسان من طريق الوحي النبوي ، أي أن الإنسان لا يعي ولا يعلم بذاته . ولكنه يعرف ، ومعرفته مشروطة ليس بتاريخه ومجتمعه ، وإنما بإيمانه الديني ، بالوحي (بعلم الله) المنزّل على النبي ﷺ لتعريف البشرية . فهل هذا يعني سلبية المعرفة البشرية خارج الدين ، ويعني عبثية الجهد والصراع لاكتشافها وتطويرها ؟

● العلم لله وحده ، لا شريك له من الملائكة ولا من البشر في علمه : ﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم ﴾ ؛ والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ ، ﴿ إن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ﴾ ، ﴿ إني أعلم غيب السماوات والأرض ﴾ . ﴿ يوم يجمع الله الرسل ، فيقول : ماذا أجبتهم قالوا : لا علم لنا . إنك أنت علام الغيوب ﴾ ؛ ﴿ قل إنما العلم عند الله ﴾ ، ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ . ﴿ وسع ربي كل شيء علماً ﴾ . ﴿ فلا تضربوا الله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ .

● بيد أن العلم الإلهي يتنزل إلى البشر من طريق الوحي ، ويخاطب عقولهم معلماً ومرشداً وناقداً : ﴿ كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ﴾ ﴿ لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ﴾ ، ﴿ وإذ سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ ؛ ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ، وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾ ؛ ﴿ وما كان الله ليظلمكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء ﴾ ، ﴿ فاتقوا

الله يا أولي الأبواب . . ﴿ ﴾ ، ﴿ أفلا تعقلون ﴾ ، ﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون ﴾ ﴿ . . . لقوم يفقهون ﴾ ﴿ كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون ﴾ ، ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون ﴾ ، ﴿ لأولي النهى ﴾ ، ﴿ . . لقوم يتقون ﴾ . ﴿ ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ﴾ . ﴿ وقل رب زدني علماً ﴾ .

● بعد هذا التوكيد على عقل البشر وعلمهم وفقههم وتفكيرهم وإيمانهم وتقواهم وتذكرهم ، وطلبهم المزيد من العلم ؛ ينتقد القرآن المعرفة البشرية القائمة على باطن وظاهر ، ويعبد التوكيد على أن علم الله شامل مطلق ، وأن علم الإنسان مرهون بعلمه : ﴿ يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك ﴾ ، ﴿ يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون ﴾ ، ﴿ انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون ﴾ ، ﴿ ذلك بأنهم قوم لا يعقلون ﴾ ؛ ﴿ ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ، وأكثرهم لا يعقلون ﴾ ؛ ﴿ انظر كيف نصرّف الآيات لعلهم يفقهون ﴾ ﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا . . . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ ، ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار لعلكم تشكرون ﴾ ، ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ .

● وإذا جادل الإنسان العاقل بمضامين هذا الفكر الاعتقادي ، فهو إما أن لا يحظى بجواب واضح وإما أن يُتهم ويُدان بشكل قاطع : ﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مُريد ﴾ ؛ ﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾ ؛ ﴿ وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة بما كنتم فيه تختلفون ﴾ ، ﴿ من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها ، ذلك الخزي العظيم ﴾ .

٢ - الحلال والحرام :

يحدد القرآن أحكام الحلال والحرام ، ولكنه لا يقدم لهما تفسيراً آخر سوى الأمر الديني . فهل يمكننا أن نجد ، وراء هذا الأمر الديني ، علة إجتماعية أو

سبباً إقتصادياً أو دافعاً ثقافياً ؟ هنا تنطرح أيضاً مسألة الترابط الجدلي بين العادات الدينية وبين حاملها الثقافي ومتعلقاته الإجتماعية . فالحيازة الخاصة للأرض ، للمواشي ، في المجتمع الزراعي - الرعوي ، يمكن اعتبارها سبباً لعادة التحريم ، ولظهور حق ملكية الغير ، الملكية الخاصة التي أنجبها التحريم الديني وأحل انتقالها بالموارثة أو بالمبادلة أو بالمناجزة إلخ . على أنه يمكن الافتراض كذلك بأن اكتشاف الزراعة وأدوات الإنتاج وتقسيم العمل ، دعا من الوجهة الإقتصادية إلى إقامة الملكية الزراعية الخاصة ، سواء في شكل الحيازة أم في شكل الإقطاع أم في شكل التملك المحض . وحين دعا القرآن اعتبار الأرض ملكاً لله ، فإنه لم يبلغ الملكية الخاصة ، وإنما أعاد إليها أصلها الديني الصرف ، عند العرب ، حين ظهرت ربما لأول مرة في شكل الحرّم . وهناك علة إجتماعية تنطرح في مسألة الحلال الجنسي والحرام الجنسي . ف وراء الأحكام القرآنية هناك تاريخ إجتماعي للعلاقات الجنسية عند العرب ؛ وهذه العلاقات متعددة المناحي والمضامين والأشكال . وأخيراً ، ثمة دوافع نفسانية وثقافية وراء ظاهرة التحليل والتحريم ، منها مفهوم الدناسة ومفهوم القداسة ، باعتبارهما من مكونات الأخلاقية الإجتماعية لدى عرب ما قبل القرآن . فما هو ، بالتحديد ، المغزى التاريخي لظاهرة التحليل والتحريم ؟ هل هو مغزى إقتصادي ، طبقي ، ثقافي ؟ أم هو مغزى ديني ، منزل ، لا جدال فيه ولا سجل ؟

إن الدين بوصفه ، نتاجاً من نتاجات العمل البشري في التاريخ ، لا يتنافى على مستوى تفسير هذه الظاهرة ، مع إمكانات التفسير العقلاني لها ففي القرآن مرونة كبيرة في تناول مسألة التحليل والتحريم ، باعتباره مسألة خطيرة تمس مباشرة عادات العلاب وعلاقاتهم الإجتماعية ، وحالتهم الثقافية والاعتقادية .

أ - فمن جهة أولى يقدم القرآن صورة عن مفهوم الحلال المطلق ؛ وهذا ما يتبدى من مضمون الآية : ﴿ يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً .. ﴾ ، (البقرة ، ١٦٨) . وهذا التحليل على إطلاقه يتلاءم مع التصور الفطري ، البدني ، لتعاطي العربي القديم مع نتاج أرضه .

ومن جهة ثانية يتخذ القرآن موقفاً مؤقتاً هو بين التحليل والتحريم ، من مسألة

ألعاب الناس (عادة الميسر) وشرايهم (تعاطي الخمر) ؛ فيميل إلى إدانة الميسر والخمر دون تحريمهما (ومنافع للناس) ودون تحليلهما (إثم كبير) ، ولكن مع التأكيد على أن إثمهما أكبر من نفعهما ، كما في الآية : ﴿ يسألونك عن الخمر والميسر . قل فيما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما ﴾

وأخيراً يحدد القرآن مفهوم الحرام المطلق ، الحرام الذي لا يقبل التحليل قطعاً ، كما تقول الآية : ﴿ إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما أهل به لغير الله ﴾ ، (البقرة ، ١٧٣) ، أي أن التحريم المطلق يشمل من ناحية ما هو غذائي كاللحم والدم الكريهين ، ويشمل من ناحية ثانية ما هو اعتقادي - كالأهلال لغير الله ، أي رفع الصوت وقت الذبح بصيغة أخرى غير صيغة « الله أكبر » مثلاً - أي ما هو متعلق بالاعتقاد الديني .

ب - على أن الآيات القرآنية تكتشف جوانب شتى من ظاهرة الحلال والحرام : مثل الانقسام الاجتماعي وتحديد العلاقات ، والتحريم الزراعي والاقتصادي ، وأخيراً تحليل الجنس وتحريمه .

١ - أشرنا فيما سبق إلى أن القرآن يعتبر الرزق من لدن الله . لكن كيف انقسم هذا الرزق الإلهي إلى مقدس ومدنس ، محرّم ومحلّل ؟ ربما يكون هذا الانقسام في رأي البعض من دلائل التحولات في الوشائج الاجتماعية ومن عقابيل الانقسام الاجتماعي ذاته ؛ وربما يكون في رأي البعض الآخر من آيات الله وأحكام شريعته وحسب ، كما تقول الآية : ﴿ قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً... ﴾ ، بمعنى أن مثل هذا الانقسام هو من هدي الله ووحيه ، وليس من اختيار البشر أنفسهم . فعلة الحرام والحلال إلهية ، ولكنها تقبل إمكان التغير : ﴿ ولأحلّ لكم بعض الذي حرم عليكم ﴾ (آل عمران ، ٥٠) ، ولكنه تغيرٌ بأمر إلهي : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تعرموا طيبات ما أحلّ الله لكم... ﴾ أو ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ﴾ . يبقى أن جدلية الحلال والحرام لا تعود إلى البشر ولا إلى سياق سيورتهم الاجتماعية ، هي في نظر القرآن ، وإنما تعود إلى الله وحده . وهو الذي يقسم ، أيضاً ، الزمن إلى قدسي ودنيوي ، محرّم ومحلّل : ﴿ الشهر

الحرام بالشهر الحرام ، والحرامات قصاص ﴿ ١ ﴾ ؛ ﴿ وإنما النسيء زيادة في الكفر ، يُضلُّ به الذين كفروا ، يحلُّونه عاماً ويحرِّمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حَرَّمَ الله ، فيحلُّوا ما حَرَّمَ الله ، زُيِّنَ لهم سوء أعمالهم ... ﴾ .

٢ - إن الناس في مجتمعهم اعتادوا بحكم تغيراته وتغيراتهم ، على الانتقال من الحلال إلى الحرام ، ومن الحرام إلى الحلال . فلإزاء الإنتاج الزراعي والرعوي تتعدد العادات الإجتماعية وتتبدل هي ومحمولاتها الثقافية . فمن ينتج الخمرة لا بد أن يعتاد على شربها ، وإلا فكيف أنتجوها ولماذا ؟ إن القرآن لا يدين إنتاجها ، وإنما يحذر من تعاطيها ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ ، ثم يحرمها إطلاقاً ، فهي ليست من الطيبات الحلال : ﴿ يسألونك ماذا أحل لهم . قل : أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح ... ﴾ ، ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ﴾ ، ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا آمنوا وعملوا الصالحات . ثم اتقوا وآمنوا . ثم اتقوا وأحسنوا . والله يحب المحسنين ﴾ ؛ ﴿ وأحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسبابة ... ﴾ . وفي مقابل هذا التحليل للإنتاج الزراعي ، يحرم القرآن بعضاً منه : ﴿ حُرِّمَتْ عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ، والمخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم ، وما ذُبِحَ على النصب ، وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم ، يشس الذين كفروا من دينكم ﴾ ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حُرْمٌ ﴾ ، ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حُرماً ﴾ ، ﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم ﴾ . وكذلك ينقض القرآن بعض عادات العرب التحريمية ، في قوله : ﴿ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ... ﴾ . أما التحليل والتحريم في المضمار الإقتصادي ، فيقتصر على تحليل التجارة وتحريم الربا (البقرة ، ٢٧٥) ، وعلى الوفاء بالعقود : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ . وعلى تحريم الميسر ، شقيقة الربا ، مع الأنصاب والأزلام .

٣ - يحرم القرآن التعاطي الجنسي في مواقيت الحج ﴿ فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾ ، ويشدد على التطهر بالماء

بعد الجنس ﴿ وإن كنتم جنباً فاطهروا ﴾ ، وعلى تحريم الفواحش : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغي بغير الحق . . ﴾ ، ﴿ ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ، نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾ . وأحل للرجال الجنس لقاء أجر : ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات . . . والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان . . ﴾ .

٣ - الترغيب والترهيب :

يعمد القرآن في آن واحد إلى ترغيب الناس بثواب الآخرة إذا آمنوا وأطاعوا ، وإلى ترهيبهم بالقمع (النار) إذا أثموا وكفروا . فلا إيمان بلا ثواب ، ولا إثم بلا قمع . وهذه المشتوية مبدئية ، ولكنها قابلة للتبدل الجدلي ، سواء بالرجوع عن الكفر إلى الإيمان ، أم بالتوبة والاستغفار من « الغفور الرحيم » . فهل هذا يعني أن القمع هو العلاج الوحيد للإثم الديني ؟ وماذا يبقى لدور الإقناع على مستوى الفكر الاعتقادي ؟

أ - من الواضح أن الترغيب القرآني ، الوعد بالجنة والخلود ، يؤدي على مستوى الاعتقاد الديني إلى تمثيل نمط من الثواب والأجر ، يمكن وصفه بالنمط الفردوسي . لكن ، هل نجد أساساً زراعياً - رعوياً وتجارياً ، لمثل هذا النمط ؟ وهل له صلة ، مع نقيضه ، النمط الجحيمي ، بالمجتمع العبودي ؟

يقدم القرآن تصوراً متعددًا للجنة . فهي بالغة الاتساع ، شاملة للسماء والأرض معاً ، وكأنها الكون بمعنى الاتساع أيضاً بمعنى الوجود : ﴿ وجنة عرضها كعرض السماء والأرض ﴾ ، (الحديد ، ٢١) . ومن الواضح مغزى السماء والأرض وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع الزراعي وإلى العربي القديم . ويبدو وصف الجنة - أو الجنات - بالغ الأثر في النفوس : ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً ، قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ، وأتوا به متشابهاً ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون ﴾ . فالماء الذي أشرنا إلى دلالاته الرمزية يعود

هنا مع رمز (الأنهار) ، يأخذ شكل الحياة ومادتها الإقتصادية (الرزق) ويتسع ليشمل (الأزواج المطهرة) ويتوج بالخلود . أليست هذه الأوجه الكبرى لمسألة الحياة الزراعية ؟ إن القرآن يعيد التذكير والترغيب بهذا النمط الفردوسي ، هذه النعمة الإلهية . ﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ، وإياي فارهبون ﴾ ، ﴿ اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ﴾ . ويصنف القرآن المؤمنين تصنيفاً لونياً (الوجه الأبيض) لتمييزهم عن أسودت وجوههم من الكفر : ﴿ وأما الذين أبيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون ﴾ . ثم تبرز أهمية وزن الأعمال يوم الحساب الأخير : ﴿ والوزن يومئذ الحق ، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ﴾ ؛ ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ، أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ﴾ . والمؤمنون أولياء بعضهم البعض ، تجمعهم طاعة الله ورسوله ، وتنتظرهم الجنة : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ينهون عن المنكر وقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة (المال) ، ثم بيت المال) ويطيعون الله ورسوله . . . ﴾ ، ﴿ والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار ﴾ . ويبدو أن القرآن يوازن بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة ، مؤكداً على ثواب الآخرة : ﴿ الله ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر ، وفرحوا بالحياة الدنيا ، وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع ﴾ . ﴿ من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن ، فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ﴾ . ﴿ وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب ، وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ﴾ - أي الحياة الحقيقية ، الدائمة ، الأخيرة ، ليست في هذه الدنيا ، وإنما في سواها : ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات . . لهم جنات عدن . . ﴾ . فتجدد الحياة الطيبة هو أجر المؤمن ، والإيمان أفضل تجارة روحية للإنسان - إذا جاز التعبير - : ﴿ إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات ، والقانتين والقانتات ، والصادقين والصادقات ، والصابرين والصابرات ، والخاشعين والخاشعات ، والمتصدقين والمتصدقات ، والصائمين والصائمات ، والحافظين فروجهم والحافظات ،

والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ، أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً ﴿﴾ إن الذين يتلون كتاب الله ، وأقاموا الصلاة ، ويتفقون مما رزقناهم سرًّا وعلانية ، يرجون تجارة لن تبور ، ليوفيهم أجورهم ، ويزيدهم من فضله ، إنه غفور شكور ﴿﴾ .

ب - أما التهريب ، أو القمع ، فهو عقاب الآثمين دينياً ، الجانحين عن الحق إلى الضلال : ﴿﴾ فماذا بعد الحق إلا الضلال ، فأني تُصرفون ﴿﴾ . ويظهر القمع التهبي في نمط اخر هو : النمط الجحيمي . نمط استمرار عذاب الإنسان وآلامه الذي بصوره القرآن على هذا النحو : ﴿﴾ فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ﴿﴾ . لكن هل نجد صلة نقيمتها بين عذاب القيظ الصحراوي وبين العذاب الجحيمي بالنار ، بالحرارة ؟ لا نود الاسترسال في أسطورية النار عند العرب ، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى مخافة الإنسان من الموت بالنار أو بالدم ، وأن تهيبه بهما أو بها وحدها كافٍ لقمعه وزجره : ﴿﴾ يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ، فأما الذين اسودت وجوههم ، أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴿﴾ . وهنا نتساءل عن معنى الآية : ﴿﴾ لا إكراه في الدين ﴿﴾ ، بينما تقول آية أخرى : ﴿﴾ إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ، فليذوقوا العذاب ﴿﴾ . إذن يمتاز الكافر ، ذو الوجه الأسود يوم القيامة ، بالخسارة والخسران : ﴿﴾ ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ﴿﴾ ، ﴿﴾ المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ، ويقبضون أيديهم ، نسوا الله فنسيهم ، إن المنافقين هم الفاسقون ﴿﴾ . فالكافر المنافق ، هو المثوي المزدوج كالنفق ، له وجه وله قناع . وإثم النفاق عقوبته القمع الشديد : ﴿﴾ والذين كسبوا السيئات ، جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ، ما لهم من الله من عاصم كأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً ، أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴿﴾ ؛ ﴿﴾ ربنا أطمس على أموالهم وأشدد على قلوبهم ، فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ﴿﴾ ؛ ﴿﴾ ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ، ثم نزعناها منه إنه ليؤس كفور . ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني ، إنه لفرح فخور . إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات أولئك لهم مغفرة وأجر كبير ﴿﴾ .

فكان الكافر هو اليئوس الكفور تارة والفرح الفخور تارة ، وأما المؤمن فهو خارج اليأس وخارج الفرح الدنيوي . وإذا كان الفرح في الدنيا بالمال وبالبنين ، فإن الآخرة لا ينفع فيها مال ولا بنون . والمؤمن يدرك ذلك ، خلافاً للكافر : ﴿ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب . أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج ، من فوقه سحب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، إذا أخرج يده لم يكد يراها . ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ﴾ . وكان النور ثواب المؤمن ، والنار عقاب الكافر : ﴿ إنا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بها سراقدها ، وأن يستغيثوا يُغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه . بشس الشراب وساءت مرتفعاً . ﴾ ؛ ﴿ إنه من يأت ربه مجرمًا فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيا ﴾ ؛ ﴿ يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً . ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً ﴾ .

ج - إن أحكام الإيمان والكفر ، الحلال والحرام ، تبرز معها إذن نمطاً فردوسياً ونمطاً جحيمياً ، أحدهما أجر وثواب وثانيهما إثم وقمع . غير أن القرآن يفسح في المجال لأصحاب الأعراف ، أي لمن تساوت حسناتهم وسيئاتهم في الدنيا - وكان الأعراف سور أو برزخ بين الجنة والنار ، بين الثواب والقمع ؛ ويشدد في الآن ذاته على مضاعفة الحسنات والتماثل في المعاقبة على السيئات : ﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يُجزي إلا مثلها وهم لا يُظلمون ﴾ ، ﴿ فعند الله ثواب الدنيا والآخرة ﴾ ، ﴿ فأتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ﴾ ؛ ﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ، وللدار الآخرة خير للذين يتقون . أفلا تعقلون ؟ ﴾ . ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص (أي المماثلة) في القتل : الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ﴾ ، (البقرة ، ١٧٨) .

٤ - الجهاد والاستشهاد :

الجهاد هو القتال حتى الاستشهاد في سبيل التوحيد الديني أو الاعتقادي ، وفي سبيل التوحيد القومي أو الاتحاد الإجتماعي . وهو انتقال بالدين من التبشير الفكري والعلاقة الثقافية إلى الممارسة النضالية والعلاقة الإجتماعية .

وما الإسلام سوى متحد ديني وقومي (للأقوام والشعوب) في النهاية ، ولكنه في منطلقه العربي واجه بالجهاد ، إلى جانب الدعوة ، الانقسام الاعتقادي والسياسي والقومي لدى عرب الجزيرة . فما هي الصلة الجدلية بين الجهاد والاستشهاد ؟

أ - ليس النبي العربي ﷺ مبشراً ونذيراً وحسب ؛ إنما هو أيضاً مقاتل شعبي إذا أحسنّا التعبير : « يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال ، إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون . الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً ، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وإن يكن ألف يغلبوا ألفين بإذن الله ، والله مع الصابرين » . فدور النبي ﷺ كمحرّض على القتال الشعبي لا ريب فيه ولا لبس ، وكذلك قدرة المقاتلين المؤمنين على القتال والانتصار بواحد مقابل عشرة تارة ، وبواحد مقابل اثنين تارة أخرى . وهذا التحريض القتالي يستهدف صد العدوانية على إطلاقها : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » . وبين القرآن أن المجاهدين يتخوفون من القتال ، ولكن القتال مقدر عليهم وهو خير لهم : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ ، وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ، وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ . ثم يعلمهم أدب الجهاد وفن الحرب بقوله : ﴿ وَدَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً . وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى ، أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ ، وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ... ﴾ ؛ ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ... ﴾ . وقيس الصديق الديني بمقياس الجهاد وردع الباغي : ﴿ وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ ؛ ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى ، فَمَا تَلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ، فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ .

ب - يعتبر القرآن أن اختيار الجهاد هو الاختيار الأفضل والأجدى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ . تَوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ، ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ

تعلمون ﴿ . فالمقاتل له منزلة إجتماعية كبيرة في الإسلام : ﴿ فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلاً وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً ﴿ . وإذا استشهد المقاتل فله الخلود والحياة الأخرى الدائمة : ﴿ يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين . ﴿ ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تسعرون ﴿ ؛ ﴿ والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقهم الله رزقاً حسناً وإن الله لهو خير الرازقين ﴿ ، ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون ﴿ .

٥ - المال والتجارة :

يدعو القرآن لعبادة الله ، ويدين عبادة المال . فالعبودية لله وحده ، لكن لماذا استلهم البشر في حياتهم الإجتماعية العبودية الإقتصادية ، ومنها عبادة المال ؟ « كان ماركس قد أدخل مفهوم « عبودية السلعة » التي تعتبر « عبودية المال » إحدى حالاتها الخاصة » . وعلى سبيل المثال كتب جان - جاك غوكس — (J.J. Goux) قائلاً « أن ما « يُعبد » في المال هو هذا التجريد ، هذا الاصطناع الكلي للرمز ، هذا الكمال المُغلق لنظام ونسق عبودي . وهذا الاستلاب المزدوج [بمعنى الحرمان من الوعي] يعود أصله إلى واقعة أن علاقات الإنسان مع أُنْداده أو مع محيطه الطبيعي إنما يتوسطها نسق من الأغراض التي أنتجها آخرون واستعملتها بالدرجة الأولى طبقه متميزة »^(١) .

غير أن القرآن الكريم لا يدين عبادة المال من وجهة طبقية ، إجتماعية ، وإنما يدينها من وجهة دينية خالصة ، بمعنى أن عبودية المال تلهي البشر عن عبادتهم الله ، أو تتوسط بين الله وبينهم ، فتؤدي إلى عبودية مزدوجة تارة ، أو إلى عبادة المال دون الله تارة ثانية : فيحدد القرآن دور « النساء والبنين والمال » على النحو التالي : ﴿ المال والبنون زينة الحياة الدنيا ﴾ . ومخافة هذه الزينة المعادية للدين ، يسطر القرآن الموقف من المال والتجارة على شاكلات شتى :

أ - يدين القرآن ، من الوجهة الاعتقادية ، ما يمكن تسميته بتجارة

ATTALI Jacques et GUILLAUME Marc: L'Anti - économique, P.U.F., Paris (١) 1974. p. 145.

الكافرين : ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ، فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ﴾ ، (البقرة ، ١٦) ؛ ﴿ أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة ﴾ . ويدعوهم إلى الإقلاع عن هذه التجارة بقوله : ﴿ ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون ﴾ ، ﴿ ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ﴾ ، (البقرة ، ٤١ - ٤٢) . ويبين موقفه من المال والثروة : ﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحَرْث ؛ ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب ﴾ ، (آل عمران ، ١٤) . ويدعو الناس إلى الابتعاد عن المال الحرام : ﴿ وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً ﴾ .

ب - يميز القرآن بين الربا والتجارة ، محرماً الأول ، محللاً الثانية . ويصف المرابين وصفاً استنكارياً صريحاً : ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا . . ﴾ . ثم ينتقد الربا ويؤيد الصدقة : ﴿ يحق الله الربا ويربي الصدقات . ﴾ . ؛ ويدعو إلى التخلي عن الربا ، وإلا فإن رؤوس أموالهم ستكون عرضة للخطر : ﴿ وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا ، فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ، لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ . ويصل القرآن إلى موقف من التنبيه إلى مخاطر أكل مال الحرام سواء بالربا أم بالتجارة ، ولكنه لا يحسم موقفه من صراع الأغنياء والفقراء : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون ﴾ ؛ ﴿ ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ﴾ ؛ ﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم . . ﴾ ؛ ﴿ ومن كان غنياً فليستعفف ، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ﴾ .

٦ - المعجز البشري والاعجاز الإلهي :

إن الاعتقاد بالمعجز البشري عن الخلق يقابله ، دينياً ، اعتقاد مطلق بالاعجاز الإلهي . فما يعجز المخلوق عنه ، يكون الخالق قادراً عليه وحده . وما يفعله الإنسان من أفعال خارقة ، من معجزات ، لا يعود إليه . دينياً ، وإنما يعود إلى

أمر الخالق وتدبيره . فيظهر في القرآن الكريم آيات تدل على عجز الناس ، كما لاحظنا ذلك سالفاً ؛ وآيات أخرى تدل على إعجاز الخالق بواسطة الأصفياء من مخلوقاته . فالاعتقاد بالعجز البشري هو ، إذن ، الحامل على الاعتقاد الديني بالإعجاز الإلهي . ونمثل على ذلك بما يلي :

أ - ما لا يستطيعه الإنسان إلا بأمر إلهي ، يُعتبر إعجازاً . فالقرآن بحد ذاته معجزة من حيث هو وحي ، ولولا هذه المعجزة لما ترفع الإنسان إلى النبوة . وفي القرآن لا تخلو سورة من آيات الإعجاز الإلهي : معجزة عبور البحر ، معجزة انحباس الماء ، معجزة العصا - الحية ، معجزة الكلام مع الرب ، إلخ .

● إن عبور البحر بشكل غير مألوف هو معجزة إلهية تنسحب على نبي وقومه : ﴿ وإذ فرقنا بكم البحر وأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون ﴾ .
● وإن انحباس الماء بضربة عصا لا يكون إلا بمعجزة إلهية ينفذها نبي ليبرهن لقومه على قدرة الله : ﴿ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا ، قد علم كل أناس مشربهم ، كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين ﴾ .

● أما العصا التي ينبجس الماء من ضربتها الخارقة ، فإنها تتحول أيضاً إلى حية تسمى : ﴿ قال : القها يا موسى . فألقاها فإذا هي حية تسعى ﴾ ، ﴿ والقم ما في يمينك تلقف ما صنعوا ، إنما صنعوا كيد ساحر ، ولا يفلح الساحر حيث أتى ﴾ .

● ويعتبر موسى محظياً بكونه كليماً لله ، ولكنه يكلمه ولا يراه - وهذه معجزة أيضاً : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه : قال : رب أرني أنظر إليك . قال لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً ، وخرّ موسى صاعقاً . . » .

ب - نلاحظ أن المعجزة ، المتمثلة على البشر بأمر إلهي ، لا تكون لغير الأنبياء - من خلق آدم وعلمه الأسماء ، إلى نوح والطوفان ، ومعجزات موسى ويوسف ، وإسراء محمد ﷺ ، ومعجزات زكريا ومريم ، وإبراهيم وداود وسليمان إلخ . ولكنها تكون أيضاً معجزات على البشر : من خلقهم إلى

معجزة المسخ ومعجزة الكهف إلخ . وتأتي معجزة الرؤيا دليلاً على نبوة يوسف ، واصطفائه وإعلائه على البشر إجتماعياً : ﴿ وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف ، وسبع سنبلات خضر وآخر يابسات . . . ﴾ ، فيعجز عن تفسير رؤيا الملك ، ما خلا يوسف الذي يقول : « قال تزرعون سبع سنين دأباً ، فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون . ثم يأتي بعد ذلك عام فيه يُغاث الناس وفيه يعصرون » . وبهذا التفسير للرؤيا ، ارتقى يوسف إلى مرتبة إجتماعية ما كان ليعرفها لولا اصطفاؤه بمعجزة .

ج - كما أن الطوفان يتخذ شكل الإعجاز الإلهي ، إذ أنه أوحى إلى نوح ليكون مستعداً للخلاص مع المؤمنين من قومه على سفينة النجاة . وبعد الطوفان تكتمل هذه المعجزة : ﴿ وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي . وغيض الماء وقضي الأمر ، واستوت على الجودي ، وقيل بعداً للقوم الظالمين ﴾ . فالطوفان ما كان ممكناً لولا أمر الله للسماء والأرض ، وكذلك ما بعد الطوفان ، وهذا ما يعجز عنه البشر ، ويعانونه قدراً عليهم .

د - إن القرآن معجزة إلهية منزلة على النبي محمد ﷺ . وكذلك إسراؤه ومعرجه إلى السماء : ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا ، أنه هو السميع البصير ﴾ .

هـ - وتمتد المعجزة الإلهية من تحويل دور العناصر ، الماء والهواء والتراب كما رأينا ، إلى دور النار المحرقة ، التي تتحول مع إبراهيم إلى برد وسلام : ﴿ قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم ﴾ .

و - كذلك فإن الإنجاب البشري يبدو أمراً عادياً ، ولكنه يغدو إعجازاً إلهياً في حالتي يحيى بن زكريا وعيسى بن مريم : ﴿ وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك ولياً ﴾ ، ﴿ يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً ﴾ ، ﴿ قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقراً وقد بلغت من الكبر عتياً . قال : كذلك قال ربك ، هو عليّ هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ﴾ . ﴿ قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسنى بشر ولم أك بغياً . قال كذلك قال ربك هو عليّ هين ، ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان

أمرأً مقضياً ﴿ ١٤٠ 〉 . . ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمرأً فإنما يقول له كن فيكون ﴿ ١٤١ 〉 .

ز - في القرآن أشكال أخرى من المعجزات ، مثل معجزة الجبال والطير : ﴿ وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير ، وكنا فاعلين ﴾ ، ﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة ، وهي تمر مر السحاب ﴾ . ومثل معجزة الريح والدابة الناطقة : ﴿ ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها ، وكنا بكل شيء عالمين ﴾ .

ح - أشرنا في فصل سابق ، جدلية الخلق والطبيعة ، إلى اعتبار الخلق والحياة والموت والنشور ، أمرأً إلهياً ، يعجز عنه البشر . ونكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة على سبيل التبيان : ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون . ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتكسبوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين . ومن آياته منامكم بالليل والنهار . . . ﴿ ؛ ﴿ وآية لهم الأرض الميته أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون . وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب ، وفجرنا فيها من العيون . ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم ، أفلا يشكرون . سبحانه الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ﴾ ؛ ﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون . والشمس تجري لمستقر لها ، ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل في ذلك يسبحون ﴾ ؛ ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، إن الذي أحيانا لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير ﴾ ؛ ﴿ ويوم يُحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون . حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون . وقالوا لجلودهم : لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ، وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون ﴾ .

يضاف إلى معجزة الخلق بأشكالها المتعددة المذكورة ، معجزة الكهف : ﴿ فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً . ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين

أحصى لما لبثوا أمداً ﴿١﴾ . وكذلك معجزة مسخ البشر ، عقاباً لهم على إثمهم الديني : ﴿ فلما عتوا عن ما نُهوا عنه ، قلنا لهم : كونوا قردة خاسئين ﴾ . طبعاً هذا قمع للإنسان ، المخلوق في أحسن تقويم . فإذا به يغدو موضوعاً سلبياً للإعجاز الإلهي ، إذ أن المسخ هو إلغاء للإنسان كذات وهو نقيض الخلق : ﴿ وجعل منهم القردة والخنازير ﴾ ، وهو إسقاط لمقام الإنسان وكبت لكرامته : ﴿ قل : كونوا حجارة أو حديداً ﴾ .

ومن الواضح أن القيامة والجنة والنار ، وهي من آيات الغيب ، هي أيضاً من معجزات الخالق ؛ لكن كيف يمكن تفسير ظاهرة النمط الشيطاني المناقضة للنمط الإنساني في القرآن ؟

٧ - النمط الإنساني والنمط الشيطاني :

يبدو أن الإنسان مدعو اعتقادياً للخيار بين نمط - إلهي إنساني وبين نمط شيطاني - إنساني ، وكأن صراعاً ما يدور بين الله والشيطان حول الإنسان . ويبدو أن النمط الإنساني الصرف ، بما هو استقلال تام عن الاعتقاد في النمط الإلهي ونقيضه النمط الشيطاني ، إنما ينطرح بديلاً جديلاً لصراع هذين النمطين الغيبين . فأين يقف القرآن من ذلك ؟

يبرز القرآن ما معناه أن النمط الإنساني ظهر بمحاذاة النمط الشيطاني ، وفي حضرة الإله بالذات : ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾ . فهل يمكن الاستنتاج الآني بأن النمط الشيطاني أو الأبليسي ، بمعنى اليأس ، ما هو إلا وليد تمرد قسري ، مقدر لإبليس من بين الملائكة ؟ لكن ما هي صلة هذا النمط بالنمط الإنساني أو الأدمي ، وما هو موقع النمط الإلهي من الوجهة الاعتقادية ؟ تقول الآية : ﴿ ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً . وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى . فقلنا : يا آدم إن هذا عدوك ولزوجك فلا يخرجكما من الجنة فتشقى . إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى . وأنت لا تظمأ فيها ولا تضحى . فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد ومُلْك لا يَبْلَى . فأكلا منها ، فبدت لهما سؤاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى . ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدي ﴾ .

إذن يشترك آدم وإبليس في فعل التمرد ، أي بمخافة النمط الإلهي ؛ ويفترقان بأن النمط الإنساني متقلب بين المعصية والطاعة ، المفر والإيمان ، وبالتالي بين النمط الشيطاني والنمط الإلهي .

ولا يبقى الشيطان مفرداً في إبليسيته ، ولا آدم مفرداً في آدميته . إذ أن النمطين يتكاثران ، وتظل الأحدية لله وحسب ، يراقب الصراع بين الناس والشياطين : ﴿ ولكن الشياطين كفروا ، يعلمون الناس السحر . . ﴾ ؛ ﴿ وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم . إنما نحن مستهزئون ﴾ ، ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ﴾ ؛ ﴿ الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليهم ﴾ . هكذا يظهر للبشر الفرقان بين النمط الشيطاني وبين النمط الإلهي ، الرحماني ؛ زبدو النبوة الإلهية النقيضة للشيطانية الدائمة ، مدعوة اجتماعياً لإبعاد الناس عن الاعتقاد الشيطاني : ﴿ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾ . وهذا الشيطان الرجيم ، النقيض لله الرحيم ، تدعو النبوة لنبذة ولعنه - أي الابتعاد عنه وعن عبوديته : ﴿ يا أبت لا تعبد الشيطان ؛ إن الشيطان كان للرحمن عصياً . يا أبت إنني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان ولياً ﴾ . من جهة ثانية يحذر القرآن من الابتعاد عن النمط الإلهي ، ومن الانقياد وراء النمط الشيطاني : ﴿ وكان الشيطان للإنسان خذولاً ﴾ ، ﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد ﴾ . ولكن القرآن يبين أن من البشر فئة استحوذ عليها الشيطان ، فكانت حزبه ولكن حزب الله له الغلبة : ﴿ استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله ، أولئك حزب الشيطان ، ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون ﴾ ، ﴿ ألا إن حزب الله هم المفلحون ﴾ .

٨ - المرأة والرجل :

كانت بيئة العائلة العربية ، قبل القرآن ، تقوم على تعدد الزوجات ؛ وكانت العلاقة بين المرأة والرجل ذات أشكال عدة . ويمكننا أن نشير بإيجاز شديد إلى مظاهر الزواج والجنس قبل القرآن ، ثم نوضح موقف القرآن منهما .

أ - تعددت أشكال العلاقة الجنسية والاجتماعية بين المرأة والرجل قبل القرآن . فعرف المجتمع العربي البنية العائلية القائمة على الزواج وهو أن

يزوج رجل أخته أو ابنته لرجل آخر يعين لها صداقاً أو مهرأً ، ثم يتزوجها . كما عرف ظاهرة الاستبضاع ، وهو أن يقول رجل لامرأته بعد أن تطهر من الحيض « ارسلي لي فلان استبضعي منه » ، لأجل نجابة الولد . وفي مقابل زواج الرجل بعدة نساء ، عرف المجتمع العربي ظاهرة معاكسة : « حينما يزور رهط من الرجال دون العشرة نفس المرأة ويجامعونها ، فإذا حملت ووضعت ولداً ، أرسلت في طلبهم حتى إذا حضروا ، نسبت الولد إلى أحدهم ، ولا يحق له أن يرفض » ؛ كما شهد ظاهرة أخرى وهي « أن تضع امرأة على بيتها راية فيدخل عليها من يريد ، فإذا أتت بولد ألحقته بأشبه الناس به » .

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن الزواج كان يتم في مكان إقامة المرأة ، ويعزى ذلك إلى سيطرة أفكار الانتساب للأم وزيادة سلطة المرأة الشخصية وجعل النساء يملكن حق تسريح الرجال . وأن النزعة الفردية في مكة مكنت بعض النساء من الظهور الاجتماعي والاشتراك في السيطرة الاقتصادية من طريق حيازة الأملاك أو التجارة . وكانت المرأة الحرة لا ترتكب الزنا ، لأنها حرة في تسريح زوجها ساعة تشاء . وكان معنى الزنا هو الاتصال الجنسي الإباحي غير المقيّد إجتماعياً ، ومعنى البغاء أنه زواج يهمل الأبوة ويقوم على هدايا الرجل أو الدعارة المأجورة . فكان بعض أنواع الزواج يقارب الدعارة بمقدار ما كان يقل الاهتمام بالأبوة .

على أن مقام الأبوة كان يأخذ دوره ويعلو على مقام الأمومة فكانت تتلاشى ظاهرة « انتقال الرجل إلى بيت المرأة » ، لصالح نقيضها « انتقال المرأة إلى بيت الرجل » . وكانت القرابة الرحمية (وحدة الأبوة والأمومة) تتساقط بنمو النزعة الفردية ، وظهور الملكية الفردية . وبعد قرن من الهجرة ، كان ما تبقى من نظام الأمومة لدن العرب قد زال تماماً ، وسيطر نظام الأبوة والملكية الفردية . وتأكدت مفاهيم المرأة الحصان (أي المحصنة ، غير المسافحة) والرجل الحصان (المحصن ، غير المسافح) ، واستعلت النضوة رمزاً للحصانة والمتعة الجنسية ، بالنسبة إلى المرأة على الأقل . وذلك بهدف الحفاظ على صفاء الأبوة بالنسل والدم والملكية . فالمرأة المحصنة هي ذات الزوج الواحد Monogamie لكن إذا اعتبرنا المسافحة بمعنى الزنا ، فيمكننا الإستنتاج بأن

المسافح هو الذي يتعاطى الجنس مع أكثر من امرأة في آن واحد polygamie سواء بقيود الزواج الاجتماعي أم بدونه (الفتيات ، السبايا ، صغار النساء ، المتعة المأجورة في بيت المرأة ، وحتى الفاحشة مثل الزواج من امرأة الأب) ؛ وأن المسافحة هي التي تتعاطى الجنس مع أكثر من رجل في آن polyandrie ، مثل اتخاذ الأخدان ، الأصدقاء السريين الخصوصيين .

- يبين القرآن اهتمامه بتحديد العلاقة الجنسية وتنظيمها . ويمكننا إستخراج ما يمكن تسميته أدب الجنس ، مثل قوله : ﴿ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾ ، (البقرة ، ٢٢٣) ، وهذا إبراز لحرية شكل التعاطي الجنسي ، خلافاً لما كانت تذهب إليه عادات أخرى . لكن حرية الشكل مقيدة بأدب جنسي جديد : ﴿ فاعتزلوا النساء في المحيض ﴾ ، ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم . هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ﴾ ، ﴿ ولا تبشروهن بأنتم عاكفون في المساجد ﴾ . ويوضح القرآن ما هو حلال جنسياً وما هو حرام بالنسبة إلى المرأة والرجل . فمن المحرم على الرجال العلاقة الجنسية مع امرأة الأب ، والأم والبنت والعمة والخالة إلخ ، كما تقول الآية : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء ﴾ ، ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم التي دخلتم بهن . . . وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ . ويشدد القرأت على دفع المال للمرأة تعويضاً لها عن الاستمتاع بها جنسياً ، كما في قوله : ﴿ فبما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة . . ﴾ ، (النساء ، ٢٤) ؛ ﴿ ويستفتونك في النساء ، قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن ، وترغبون أن تنكحن ﴾ .

ويعود القرآن بالمسألة الجنسية إلى ما يسمى بالخطيئة التاريخية لآدم وحواء ، من « خطيئة الجنة » والهبوط ﴿ بعضكم لبعض عدو ﴾ ، إلى « خطيئة الأرض » : ﴿ وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب ، وقالت : هيت لك . قال : معاذ الله ، إنه ربي أحسن مثواي ، إنه لا يفلح الظالمون . ولقد همت به وهمّ بها ، لولا أن رأى برهان ربه ، كذلك لنصرف عنه السوء

والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين ﴿ . وإلى ظهور نموذجين للمرأة : إمراة الشر ﴿ ضرب الله مثلاً للذين كفروا إمراة نوح وإمراة لوط كانت تحت عبيدين من عبادنا صالحين فخانتاهما ﴾ وإمراة الخير : ﴿ وضرب الله مثلاً للذين آمنوا إمراة فرعون . . . ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا . . ﴾ . وانتهاء بإدانة القرآن للزنى والشذوذ الجنسي : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة ﴾ ؛ ﴿ الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك ، وحرم ذلك على المؤمنين ﴾ ؛ ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحو ، فإن الله غفور رحيم ﴾ ؛ ﴿ الخبيثات للخبيثين ، والخبيثون للخبيثات ، والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات ﴾ ؛ ﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ﴾ ؛ ﴿ وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدین زیتھن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرھن على جیوبھن ولا یبدین زیتھن إلا لبعولتھن أو آبائھن أو آباء بعولتھن ﴾ . ﴿ وليستغفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله . . ﴾ ، ﴿ والقواعد من النساء اللاتي لا يءجون نكاحاً ، فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة ، وأن يستعففن هير له ، والله سميع عليم ﴾ ؛ ﴿ ولا تکرھوا فتياتکم على البغاء إن أردنا تحصناً ، لتبتغوا عَرْضَ الحیاة الدنيا ، ومن یکرھھن فإن الله من بعد إکراھھن غفور رحيم ﴾ . وأخيراً یدين القرآن الشذوذ الجنسي ، ولا سيما اللواط : ﴿ أتأتون الذکران من العالمین . وتذرون ما خلق لكم ربکم من أزواجکم ، بل أنتم قوم عادون ﴾ ؛ ﴿ إنکم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء ، بل أنتم مسرفون ﴾ .

ج - بعد هذا التحديد للعلاقة الحمسية ، يلغي القرآن إشکال الزواج غیر المقید إجتماعياً ، وبالأخص یلغي حرية المرأة بالتعاطي الجنسي مع عدة رجال في آن ، ويبقى على حرية الرجال بالزواج من عدة نساء ، بقوله : ﴿ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ، أو ما ملکت أیمانکم ﴾ ، وتعدد الزوجات مشروط بعدل الرجل ، ويفسح له حرية الجنس مع ﴿ ما ملکت أیمانکم ﴾ : ﴿ والذین هم لفروجهم حافظون . إلا

على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ﴿ لا يمكننا الجزم بأن القرآن يقيم الزواج على أساس الملكية العبودية أو الملكية الفردية للمرأة (الزوجة ، المملوكة إلخ) وحسب ، بل أنه يقيمه بشكل واضح جداً على أساس ديني ، له مغزاه الاجتماعي كما سنرى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ، ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ، ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم... ﴾ ، وهذا يؤكد لنا بكل وضوح أن القرآن يؤثر ، في مجال الزواج ، القياس الاعتقادي (العبودية الربانية) على القياس الاجتماعي والاقتصادي (العبودية البشرية) ؛ ولا يشترط لإتمام الزواج إلغاء العبودية البشرية ، وإنما الانتساب من البشر الأحرار أو العبد اجتماعياً ، إلى العبودية الربانية ، والتوحيد . ولهذا يشجع القرآن على الزواج من أيامى المسلمين وإمائهم ، كما في قوله : ﴿ وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ، والله واسع عليم ﴾ . ويدعو إلى تجاوز بعض العادات الجنسية - الاجتماعية بقوله : ﴿ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ، وما جعل أزواجكم اللاتب تطاهرون منهن أمهاتكم وما جعل أديعاءكم أبناءكم ؛ ذلكم بأفواهكم ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ﴾ .

ولا يكفي القرآن بتحديد الشرط الديني ، الاعتقادي ، للزواج ؛ وإنما يتبنى حرية الطلاق ، وينظم حدوده وأحكامه : ﴿ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، تلك حدود الله ، من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه .. فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم ... ﴾ . ﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن ، فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف .. ﴾ . ﴿ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً .. ﴾ ؛ ﴿ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ... ﴾ .

د - يتجه القرآن بوجه عام إلى تساوي الذكر والأنثى من حيث الأصل :

﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى . من نطفة إذا تمنى . .﴾ ، ولكن هذا التساوي الخلقي يتبدل جتماعياً تعود (النساء شقائق الرجال) إلا بحصر المعنى . فالحقيقة أن القرآن يرمي إلى إعادة الاعتبار الاجتماعي للأنثى في آيات عدة ، منها قوله : ﴿أم له البنات ولكم البنون﴾ ؛ ﴿فاستفتهم ألبك البنات ولهم البنون . أم خلقنا الملائكة إناثا وهم شاهدون . ألا أنهم من إفكهم ليقولون : ولد الله ، وأنهم لكاذبون . اصطفى البنات على البنين ، مالكم كيف تحكمون﴾ . ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ، ألا ساء ما يحكمون﴾ ، ﴿وإذا المؤودة سُئلت . بأي ذنب قتلت﴾ إلخ .

وإذا كان من الواضح دفاع القرآن عن قبول الأنثى اجتماعياً ، وعن تأكيد حريتها في الزواج والطلاق ، وحققها في التملك والأجر ؛ فإن من ضروريات الموضوعية إظهار التنظيم الاجتماعي للعائلة العربية من وجهة القرآن ، والتميز بما يلي :

- تمييز الرجل عن المرأة درجة لا نوعاً : ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ .

- إخضاع المرأة لسلطة الرجل : ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً . .﴾ (النساء، ٣٤) .

- تمايز الرجل عن المرأة في الشهادة (الشخصية والعقل) وفي الميراث والملكية : ﴿واشهدوا شهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين ، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى . .﴾ ، ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ ؛ ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين . .﴾ ، (النساء، ١١) . ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾ ، ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾ . وأيضاً قوله : ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت ، فلها

نصف ما ترك ، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد ، فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الانثيين ﴿ ٢٥٨ ﴾ .

- المعاملة المتميزة للرجل في عدة مستويات ، مثل قوله : ﴿ واللّات يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت يجعل الله لهن سيلاً ﴾ ؛ وقوله : ﴿ فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً ﴾ ؛ ﴿ وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً ، والصلح خير ﴾ .

- وضع النساء والأولاد والأموال في منزلة واحدة ، وكأنهم أعداء وفتنة للرجال المؤمنين : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم فاحذروهم ﴾ ؛ ﴿ إنما أموالكم وأولادكم فتنة ﴾ . إلخ .

٢٥/٨ جدلية المجتمع والأمة والدولة :

لا يمكن القول أن القرآن يقدم نظرية ، أو رأياً متكاملأ بشأن جدلية المجتمع والأمة والدولة . غير أنه إذ يخاطب العرب الذين نشأ الدين الإسلامي في مجتمعهم وفي مناخ تاريخهم وحضارتهم ، إنما يتوجه إليهم تارة كأقوام وتجمعات ، وتارة كشعوب وقبائل ، مع إشارات إلى وحدتهم القومية كأمة ، ووحدتهم السياسية في دولة دينية كان نشؤها يواكب تأسيس التوحيد الديني أو الاعتقادي ذاته . وعليه ، فإن طموحنا ينحصر في استخراج مكونات المجتمع والأمة والدولة كما يدعو إليها القرآن ؛ وفي التأليف الجدلي ، ما أمكن ، بين هذه المكونات التي ستفضي بوحدتها إلى قيام إمبراطورية كبيرة ، ويتناقضها إلى سقوطها أيضاً .

١ - طوبى العلاقات والملكية في المجتمع :

يبين القرآن الكريم الموصفات الأخلاقية لأدب الإجتماع والطوبى الإجتماعية التي يدعو لقيامها على أساس المُلْك الإلهي . ولقد أشرنا ، في هذا الفصل ، إلى جدلية العادات والعلاقات الإجتماعية ، فنكتفي هنا بإبراز القواعد الأخلاقية للمجتمع العربي الإسلامي وبالنظرة الطوباوية إلى الملكيات فيه .

أ - أدب الاجتماع والنفس :

كيف يجدر بالعرب أن يعيشوا في مجتمع ديني جديد ، بعدما كانوا قلة وتكاثروا : ﴿ واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم .. ﴾ ؟ وكيف تتحدد علاقاتهم الاجتماعية الأخلاقية ؟ وأي قيمة دينية للنفس أو للإنسان في هذا المجتمع ؟

لنبداً بعلاقة الإنسان بالبيت : ﴿ والله جعل لكم من بيوتكم سكناً ، وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ، ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين ﴾ ؛ « فلاحظ أن هذا الوصف ينطبق في آن على السكنى في المدن وفي البادية . لكن كيف يكون الأمن السكني واعتماداً على أية قواعد أخلاقية » ؟ ﴿ يا أيها الذين آمنوا ، لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم ، لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم ﴾ . وقوله أيضاً : ﴿ وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من أتقى وأنوا البيوت من أبوابها ﴾ .

وإذا انتقلنا إلى العلاقة الاجتماعية داخل البيت نلاحظ أن القرآن يشدد على تكريم الوالدين ، وعلى تنشئة الأولاد تنشئة دينية وأخلاقية : ﴿ ووصينا الإنسان بوالديه ، حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن أشكر لي ولوالديك ، إليّ المصير ﴾ ؛ ﴿ يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ، إن ذلك من عزم الأمور . ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً ، إن الله لا يحب كل مختال فخور . واقصد في مشيك واغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير ﴾ . ويؤدب القرآن النفس على اجتناب الظن والتجسس والاعتياب والسخرية والتنازع بالألقاب ، بقوله : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسوا ، ولا يغتب بعضكم بعضاً ، أيا أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه .. ﴾ ؛ ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ، ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزو بالألقاب ، بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ﴾ . ويدين القرآن النفاق بشكله الفردي والجماعي ، ويندد باللغو وشهادة الزور : ﴿ والذين لا يشهدون الزور إذا مروا باللغو مروا كراماً ﴾ ؛

﴿ يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم . . ﴾ ؛ ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام . . ﴾ .

ومما يلاحظ تشديد القرآن على قيمة الإنسان ، وأيضاً على ابتلائه وصراعه ، وصون نفسه : ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴾ ؛ ﴿ كلا إن الإنسان ليطغى . أن رآه استغنى ﴾ ، ﴿ فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن . وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن . كلا بل لا تكرمون اليقيم ، ولا تحاضون على طعام المسكين . وتأكلون التراث أكلاً لما . وتحبون المال حباً جماً ﴾ . ويبشر الناس باليسر : ﴿ يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر ﴾ ، ﴿ وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ﴾ . ويحدد المسؤولية والتكليف في مستوى الكسب البشري ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ . ويحذر كثيراً من قتل النفس ويحدد العقاب : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل أنه كان منصوراً ﴾ ، ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ، نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خطأً كبيراً ﴾ . ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ؛ فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة . وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله . . ﴾ ؛ ﴿ ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ .

ب - التعامل الاجتماعي :

إن المبدأ العام للتعامل الاجتماعي في القرآن هو منع الظلم عن الناس : ﴿ إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ، ويغيغون في الأرض بغير الحق ، أولئك لهم عذاب أليم ﴾ . لكن كيف السبيل إلى إلغاء الظلم ؟ يبدو أن الحق الإقتصادي هو السبيل الاجتماعي الأخير لرفع الظلم عن البشر . ولهذا فإن تشديد القرآن على الجانب الإقتصادي يبدو واقعياً ، لكن دون الولوج في المشكلة الطبقيّة : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها

والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله ، والله عليم حكيم ﴿ ١٠٠ 〉 ، ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ﴾ . ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾ ؛ ﴿ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً . . وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً . . ﴾ . ﴿ وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق . ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام ، فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ﴾ . ﴿ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ﴾ ؛ ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ ، ﴿ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين ﴾ . ﴿ وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله ، قال الذين كفروا للذين آمنوا ، أنطعم من لو يشاء الله أطعمه ، إن أنتم إلا في ضلال مبين ﴾ . ﴿ إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ، ولي نعجة واحدة ، فقال إكفلنيها وعزني في الخطاب . قال : لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه ، وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض ﴾ .

ج - طوبى المُلْك والمملكية :

أي مجتمع بشري يمكن تأسيسه على الملك الإلهي ، وإلحاق الملكية الاجتماعية ، وبالأحرى الملك البشري به ؟ هل سيكون مجتمعاً طوبواً تستر وراءه الطبقة الاجتماعية أم سيكون مجتمعاً عادلاً ؟ .

إن المُلْك لخالقه وحده ، وأما المخلوق فلا يملك - رغم ما يملك - : ﴿ ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ﴾ ؛ ﴿ والله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثم وجه الله ، إن الله واسع عليم ﴾ ؛ ﴿ الذي له ملك السماوات والأرض ولم يتخذ ولداً ، ولم يكن له شريك في المُلْك ﴾ ، ﴿ إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يُرجعون ﴾ . لكن كيف يملك الإنسان في الدنيا ؟ إن الله ، المالك ، لا يشاركه في المُلْك أحد ، ولكنه - « والله على كل شيء وكيل » - يحول المُلْك الإلهي إلى ملكية

بشرية واجتماعية كما يشاء : ﴿ قل اللهم مالك المُلْك ، تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ﴾ ، ﴿ وترزق من تشاء بغير حساب ﴾ ، ﴿ مما رزقناهم ينفقون ﴾ ، ﴿ وإنه هو أغني وأقنى ﴾ ، ﴿ أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون . . . ﴾ . ويرد القرآن على الأغنياء بقوله : ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء . . . ﴾ ، ﴿ ما عندكم ينفد وما عند الله باق . . . ﴾ ، ﴿ أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيراً . أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ، فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم مُلكاً عظيماً ﴾ . وإذا كان القرآن ينفي أن يكون الأغنياء أغنى من المالك الإلهي ، وأن يكون ملكهم من عندهم ، فإنه يؤكد في الآن ذاته تمايز البشر اجتماعياً ، وتفضيل بعضهم على بعض في الرزق أي في الملك والملكية : ﴿ والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيماهم ، فهم فيه سواء ، أفبنعمة الله يجحدون ﴾ . ﴿ يسألونك عن الأنفال - قل الأنفال لله والرسول . . . ﴾ . ويعالج القرآن مسألة التمايز الاجتماعي والتملك الطبقي على النحو التالي : ﴿ ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ، ومن رزقناه منا رزقاً حسناً ، فهو ينفق منه سراً وجهرأ ، هل يستون ﴾ ؟ ﴿ واضرب لهم مثلاً رجلين ، جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعاً . كلتا الجنتين أنت أكلاهما ولم تظلم منه شيئاً وفجرنا خلالهما نهراً . وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره : أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً . ودخل جنته وهو ظالم لنفسه ، قال ما أظن أن تبدي هذه أبداً . وما أظن الساعة قائمة ، ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها متقبلاً . قال له صاحبه وهو يحاوره : أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ؛ ثم سواك رجلاً . . . ﴾ ؟ ﴿ أمهم يقسمون رحمة ربك ؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾ .

٢ - الأمة : وحدة دينية :

يتبين لنا مما تقدم أن التمايز الاجتماعي في الجاه والمال والرزق والمُلْك ، له أساس ديني وعلّة إلهية . فكيف يمكن أن يفضي هذا التمايز الاجتماعي إلى وحدة دينية للشعب ، للأمة ؟ يشدد القرآن على اعتبار ﴿ المؤمنون أخوة ﴾ .

لكن أية أخوة هذه التي تقوم على التمايز والتفضيل في المُلْك ؟ إنها أخوة إيمانية ، دينية وحسب . فهل يكفي التوحيد الاعتقادي لتوحيد البشر اجتماعياً في أمة ؟ وماذا سيكون حكمهم بعد الآية ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾ ؟ وماذا سيخرج من هذا التعارف ؟

تتردد وحدة الأمة الدينية في القرآن بين التأكيد والتناقض : ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ﴾ ؛ ﴿ وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك القضي بينهم فيما فيه يختلفون ﴾ ، ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ؛ ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾ ؛ ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾ . ويخاطب الرسل بقوله : ﴿ وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . فتقطعوا أمرهم زُبْراً ، كل حزب بما لديهم فرحون . فذرهم في غمرتهم حتى حين ﴾ . ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم . . . ﴾ ، (البقرة ٢١٣) .

إذن ، مشكلة خلاف الأمة ليست اجتماعية ولا حتى دنيوية عموماً في نظر القرآن ؛ وإنما هي مشكلة اعتقادية . ومن هنا كان طموح الإسلام لكيما يكون ، بين كثارية الأديان والأحزاب الدينية ، الموحد الداخلي لها ، حزب الله الوحيد . ولهذا يبرز القرآن الوحدة الاعتقادية للأديان العليا ، وينتقد كل خروج عليها : ﴿ وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ ؛ ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ، وما من إله إلا إله واحد . . . ﴾ ؛ ﴿ فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيراً لكم ؛ إنما الله إله واحد ﴾ . ﴿ وقالت اليهود ليست النصرى على شيء ؛ وقالت النصرى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب ، كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ﴾ . ويظهر القرآن التردد البشري ، وخاصة أهل الكتاب ، بين الكفر والإيمان بهذا التوحيد الإسلامي : ﴿ إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون

أن يفرقوا بين الله ورسوله ، ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ، ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً . أولئك هم الكافرون حقاً ، واعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً ﴿ ١ 〉 ؛ ﴿ لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون . . . ﴾ . ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ ؛ ﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ . ثم يحسم القرآن مسألة التصارع بين الأديان بالتشديد على وحدتها في الإسلام : ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن . وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم ، وإلهنا وإلهكم واحد ، ونحن له مسلمون ﴾ . ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى ، وما أوتي النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ﴾ ؛ ﴿ فإن حزب الله هم الغالبون ﴾ .

٣ - الدولة وحزب الله :

في أحيان كثيرة ينظر القرآن إلى الأديان بوصفها أحزاباً اعتقادية مختلفة ؛ ولكنه يعتبر أن الإسلام هو حزب الله الوحيد ، الحزب الغالب ، الموحد للأمة ، الباني للدولة . وإذا كنا نجد الكثير في القرآن من مواصفات النبي ﷺ كرجل دولة ، ومن أحكام الطاعة له ولأولي الأمر من بعده ، فإننا لا نكاد نجد شيئاً عن بنية هذه الدولة الدينية ، الخلائفية : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ﴾ ؛ ﴿ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً . . . ﴾ ؛ ﴿ وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم ﴾ . ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ ؛ ﴿ والله على كل شيء وكيل ﴾ .

ومن الواضح أن ولاية الإنسان هي لله والنبي : ﴿ ولا تتبعوا من دونه أولياء ، قليلاً ما تذكرون ﴾ ؛ ﴿ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، وأزواجه أمهاتهم ، وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض ﴾ . ويحدد دور النبي في الدولة ، ويتنقد عبادة الإنسان (المرموز إليها بفرعون) : ﴿ ما أفاء الله على

رسوله من أهل القرى ، فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب . للفقراء والمهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ﴿ ١٠٠ 〉 ؛ وأمرهم شورى بينهم ﴿ ١٠١ 〉 . ﴿ ١٠٢ 〉 إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين ﴿ ١٠٣ 〉 ؛ ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين ﴿ ١٠٤ 〉 .

٩ - العرب بين الدين والقومية

يمكن القول إن التوحيد الديني الذي بشر به القرآن ، ظلّ ملغوماً بمسألة التوحيد الاجتماعي للعرب ، هذه المسألة التي ستنتطح بعد ما انتهت الفتوحات العربية الإسلامية أو كادت ، وبعدما استعلت التوحيد القومي على التوحيد الديني في العهد الأموي ، فجاء الانقلاب العباسي مستتراً بالتوحيد الديني لضرب وتصفية التوحيد القومي العربي . وعليه فما هو دور الدين الإسلامي الذي بدأ مع العرب في الجزيرة ديناً قومياً من الوجهة السياسية والتاريخية ، وانتهى مع العباسيين والعثمانيين وسواهم إلى دين لا قومي ؟ وتعبير آخر هل اكتشف العرب في قوميتهم بديلاً توحيدياً لدينهم ؟ أم أن الأيديولوجية القومية ، بمعنى التوحيد الذاتي والسياسي للعرب ، خرجت من أيديولوجية توحيدهم الديني ؟

٢٦/٩ التعاطي المعاصر مع الدين :

إن أول ما يواجهه الدين في عصرنا هو مسألة التعاطي الفكري ، الاعتقادي والمسلكي ، مع مقوماته وموجباته . وتبرز في هذا المجال اتجاهات نقدية أو تبريرية أو تجاوزية في الشرق والغرب على السواء ؛ كما تبرز في الوطن العربي مواقف متصارعة بين السلفية الدينية وبين التقدمية القومية والاشتراكية العلمية . ويمكننا إجمال هذه الاتجاهات والمواقف بما يلي :

١ - إعادة النظر الشاملة في الدين :

ينظر في هذه المسألة من عدة زوايا : زاوية يوغا المعرفة الممثلة للأديان ذات الإله غير الشخصي ، وزاوية المسيحية المغربية التي تطرح مشكلة

استمرار الدين بدون وحي ، ومشكلة تخطي الإنسان الغربي لمفهوم الله .

أ - يدعوسوامي فيفكاناندا^(١) إلى إعادة النظر في مسألة علاقة البشر بالأديان وعلاقة الأديان ببعضها ، على النحو التالي : « لا بدّ من درس الدين على أساس أوسع مما كان عليه في الماضي . ولا بدّ أن تزول كافة مفاهيم الدين الضيقة ، المحصورة ، والعدوانية . كذلك لا بدّ من التخلي عن كل مفهوم طائفي فثوي ، وكل ما يسم الدين بسمة قومية أو أثنية . . . فبقدر ما يتسع الفكر البشري من الواجب أيضاً أن يتسع فعله الروحي . . . » ، « ولا يجوز للأديان أن تكون حصرية ، ولا أن تنظر بعين الهزاء إلى بعضها البعض ، بسبب اختلافها في الأفكار الخاصة التي تكوّنوها عن الله . . . إن فكرة إله شخصي أو غير شخصي ، وإن أفكار اللامتناهي ، الشريعة الأخلاقية ، الإنسان المثالي ، هذه الأفكار كلها لا بدّ أن تدخل في تعريف الدين » .

ب - أما مفهوم « الدين بدون وحي » فيعالجه جوليان هوكسلي^(٢) من منظور الغرب ما بعد المسيحي ، بقوله : عبر تاريخ الإنسانية الطويل توالى أنظمة فكرية وعقائدية مهيمنة . وكان كل نظام منها يرافق تنظيماً جديداً للفعاليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية - مثل الزراعة وطقوسها الجديدة في مواجهة الصيد وسحره ؛ ومثل الحضارات الأولى مع مدائنهم وملوكها المتقديسين ورجال دياناتهم ، وأخيراً الديانات العالمية والتوحيدية - ؛ ثم قامت فيما بعد الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية مع طرائقها الفكرية المطابقة لها ؛ ونشهد الآن الثورة الإنسانية والتطورية التي تستوجب منا إعادة النظر في المضامين الأيديولوجية والاجتماعية .

ويتناول ج . هوكسلي الأساس الاعتقادي للدين ، موضحاً : أن مفهوم الله هو فرضية لم تعد تصمد اليوم علمياً ، إذ أن هذا المفهوم ينتمي إلى مرحلة أيديولوجية تجاوزتها الإنسانية . وأن الإنسان الديني الذي يتخذ التطور مركزاً له لا يزال بحاجة إلى الإلهي أيضاً ولكن بدون الحاجة إلى مفهوم الله . ومما لا شك فيه هو أن التطور سيكون نواة للفرضية الدينية الجديدة . فالتطور

VIVEKANANDA Swâmi: Jnâna Yoga; éd. Albin Michel, Paris 1972. Voir p. 26. (١)

HUXLEY Julian: Religion sans Révélation; éd Stock, Paris 1968. (٢)

سيرورة ، نحن حصيلته وعنصره الفاعل . وهذه السيرورة لا متناهية ، أي لا قيامة . وهذا يعني حلول التواصل محل الخلود ؛ والرفاه الداخلي القائم على الطاقة والسلام محل القهر ومحل الثواب والعقاب الآخرين .

لكن لماذا هذا التحول بنظر ج . هوكسلي ؟

لأن طبيعة الدين بالذات تنبع من صميم الإنسان ، ومن استعداداته للخوف والإكرام ، إذ أن الأمور والأحداث والأفكار التي توقظ الشعور بالقدسيات هي ، في أصلها وطبيعتها ، مواضيع للشعور الديني . وعليه ، فليس من الضروري أن يقوم كل دين على كائنات إلهية أو خارقة للطبيعة . وهنا لا بدّ من استيضاح رأي علم النفس الديني في هذا الأمر : لقد امتاز الفكر البدائي باستعداده الملحوظ للتعبير بالصور بدلاً من المدارك أو المفاهيم (المعقولات جاءت بعد المحسوسات ، وقبل المبرهنات) . وهذه الصور تخاطب الحواس والانفعالات أكثر مما تخاطب العقل ، وتستعمل الرمز أكثر مما تستعمل التمثيل العقلاني . ومرد ذلك إلى أن الطقوس الدينية تتوخى إثارة حالة من الاستيحاء أو الاستلهام ، كما في كلمات الصلوات التي توحى ما يماثل إيجاء التنويم . ويلاحظ علم النفس الديني أن الرغبة في الهرب من الذات تشكل نزعة نفسية أخرى في الدين . وأما « الهرب من الذات » الملحوظ لدى الإنسان البدائي فإنما يقوم على حاجته إلى تماثل ذاته مع اللاذات ، سواء بالاشتراك في جانب من العالم الخارجي أم في تكريم إله . وفي الحالتين تتداخل العناصر الذاتية ، غير المنظمة فكرياً ، مع العالم الخارجي . في بوتقة شعور اللاأنا .

وحين نقارن دين الماضي بدين الحاضر ، يظهر لنا أن دين المستقبل سيهتم بتحرير الإنسان ، أكثر مما سيهتم بقمعه وانقياده لشعور الخطيئة . فإذا كانت الأشكال الأولى للطقوس الدينية هي أشكال الحركات المرافقة لشعور الخوف والإكرام ، مثل الخضوع والركوع والسجود والتمجيد والتسبيح ، فإن الخطر الكبير في هذه الطقوس أنها أصبحت « فروضاً مقدسة » ، وباتت غايات لا وسائل كما هي في الأصل . فمن الواضح أنه قبل تطور الكتابة لم يكن بمستطاع الدين أن يكون سوى شأن اجتماعي بالدرجة الأولى . ولكن مع الكتابة والقراءة صار بالإمكان التعبير عن الأفكار الشخصية وإيصالها للآخرين ، ثم جاءت الطباعة لتقوي هذه السيرورة . وكانت الرمزية الدينية القديمة قد

استوعبت أشياء ظريفة وحولتها إلى مواضيع للطقوس الدينية ، مثل الأفعى التي توحى القلق ، والحيوانات المفترسة التي تثير المخاوف ، والأعضاء الجنسية البشرية ، إلخ .

ويتلاقى ج . هوكسلي مع رأي س . فيفاكاناندا ، في النظر إلى الدين ، ولكن بأسلوب آخر : إذا كان الدين حقيقياً ، أي ديناً يجعل الحياة أكثر امتلاءً ، فلا بدّ له من أن يتسامح وأن يحترم التنوع . وإذا كان الدين فناً فلا بد أن يتوحد كعمل فني رائع . إن ما يقربنا من المطلق هو النوعية وليس الكمية ، الوحدة الشاملة للتنوع ، وليس التنوع بحد ذاته . وأما المطلق الوحيد الذي يستطيع الإنسان معرفته فهو المطلق الفكري الذي يكوّنه عن الحقيقة والجمال والخير والقداسة والوحدة . ولهذا ، فإن الإيمان لا يكفي ، وإن الشعور الديني البالغ الصدق لا يكفي . وعلى المدى البعيد ، سيكون الفكر الديني الأشد حماساً هو الأكثر ضرراً ، إذا ما استند إلى رؤية خاطئة أو ناقصة ، أو إلى قانون متصلب تستخدمه السلطة . فهنا يتحول الإيمان ، دين السلطة ، إلى أداة قمع ؛ وبذلك يتخلّى الدين عن قيم العقل والتسامح والرحمة . ومن المسلم به أن كل دين غير متطور يعوق الملكات الإنسانية وأن الدين المتطور هو الذي يساعد ، بتنظيمه ، على توحيد شتى الملكات الإنسانية ويعطي لكل ملكة منها الحرية الكافية للإسهام في مهمة مشتركة .

ويعود ج . هوكسلي إلى منطلقه ، مقارناً الفرضية الدينية بفرضيات العقل البشري الأخرى . فيلاحظ أن فرضية الله هي فرضية الحقيقة المطلقة ، وأن دين الوحي يقول إنه يملك حقيقة مطلقة تحدد مصير الإنسان . وهذه الفرضية تقوم بدورها على فرضية الوحي أو التنزيل ، مما يؤدي إلى قيام أديان استبدادية ، متصلة ومعارضة لكل تبدل وتطور . وفي المقابل يستخدم العقل البشري الفرضيات ، التي تعتبر ضرورية له لكي يزيد من معارفه وينظمها . ولكنها تغدو ، هي الأخرى ، خطيرة على العقل البشري إذا ما تحولت إلى معتقدات مطلقة ، ترفض الإثبات والبرهان على صحتها . وهنا ينشأ الصراع بين العلم والدين : الصراع بين تقدم معرفة صحيحة وبين نمط خاص من الفرضيات الدينية .

ج - محاولة جون روبنسون^(١) الرامية إلى إلغاء الفرضية الأساسية في الدين ، وهي فرضية الله . فيقول ، في هذا السبيل : قبل اكتشاف الكون من قبل الإنسان الحديث كان بالإمكان افتراض وجود الله في مكان ما خارج أرض البشر ؛ واليوم يبدو أنه لا مكان له ، فلا فراغ في الكون . وأن عصر الفضاء قضى على ذلك المفهوم التبسيطي والسادج لله . ويتقد روبنسون مفهوم العالم ذي الثلاث طبقات (السماء : الله ، الأعلى ، ما فوق الطبيعة) ، (الأرض : الدين من ضرورات الفكر البشري - هوكسلي - ؛ تمثل أسطوري لله ولعلاقته بالعالم ، الدين بدون الله يعني استقلال الإنسان عن الحياة الدينية ، لا سيما في العلم والفنون والأخلاق) ؛ (الماء : « الحياة » تأخذ مكان « الله ») . ويتساءل روبنسون عن مصير الفكر الديني في العالم المعاصر والمقبل ، مسجلاً الملاحظات التالية :

أولاً : أن الدين يسعى لإنقاذ ما يمكن إنقاذه .

ثانياً : انقلاب المفاهيم الخاصة بالأمل (من الله إلى العمق المنشود ؛ من الأعالي إلى الأعماق ؛ وبقاء « مكانة سرية أخيرة » لله في عالم خاص هو عالم الحاجة الفردية) .

ثالثاً : التغير شمل كل الثقافة التقليدية وطال فرعها الديني .

رابعاً : سقط الدين اجتماعياً ، وصار الدين مدار الفرد في عصرنا ؛ وقامت الطبقات والأمم والقوميات والدول ، وأخذت التيولوجيا (علم اللاهوت) تتحول إلى أنتروبولوجيا (علم الناسوت أو الأناسة) ، وبقي الله اسماً آخر للطبيعة ، للنوع البشري ، للحقيقة الأخيرة .

٢ - العرب والالتباس الديني التاريخي :

أ - عرف العرب التجربة الدينية التوحيدية في مرحلة ثقافية متقدمة (القراءة ، الكتابة ، إلخ) ؛ وقد تلاقى التوحيد الديني مع حالة من النهوض القومي ، إذ كانت العروبة آخذة في شق طريقها التاريخي أرضاً ولغة وشعباً

ROBINSON John A.T.: Dieu sans Dieu; Nouvelles éditions latimes, 26ème éd; (١) Paris 1964.

وأمة . فكانت أرض مكة ذات قيمة دينية (بشرية) مع إبراهيم وهاجر وإسماعيل ، (ومكانية) مع بئر زمزم وبيت الله والحج ، حتى صارت مكة في مقام القدس . ومن ناحية اللغة ، كانت العربية لغة العرب ثم صارت لغة الإسلام الرسمية ، لغة الدين الواحد والأمة الواحدة ، لغة الشهادة والعبادة ، لغة تكلمها آدم وهي أم الكتاب المحفوظة ، لغة إبراهيم وإسماعيل ومحمد . وأما مفهوم الشعب العربي فلم يكن متبلوراً بشكل نهائي ، إلا أن العرب كانوا يعون تفوقهم كشعب ، وكان العربي قبل الإسلام يعتبر أنه « ابن ماء السماء » ، فحارب النبي محمد ﷺ عجرة البداوة والادعاءات الأرستقراطية في آن ، وربط التفوق العربي بالتوحيد الإبراهيمي الأصلي ، فتوحد الشعب العربي على اعتباره أمة إبراهيم وإسماعيل . هذه الأمة المسلمة ، خير أمة أخرجت للناس (شعباً وديناً) ، هي أمة وسط بين المشركين المكيين الذين جعلوا الله متكاثراً على صور عشائرتهم وقبائلهم وبين أهل الكتاب الذين جعلوا الله إله قبيلة خاصة غلوا يديه . من هذه الزاوية يبدو التاريخ وكأنه ، قرآناً ، تاريخ أنبياء وديانات . والحقيقة إن تاريخ العرب الديني والنبوي سيتحول مع محمد ﷺ إلى تاريخ توحيد قومي ، إذ أنه أوجد لهم تاريخاً ، وأعطى للتاريخ شعباً منسجماً توحدت لغته وإيمانه وتقاليده وأقام له الإسلام مؤسسات وعبادات وشرائع . فالقرآن أساس البناء والتوحيد قمته^(١) .

ب - وفي المقابل يرى مكسيم رودنسون^(٢) أن هناك موضوعتين أو موقفين من الإسلام .

الأولى تقول : إن الإسلام دين تعصبي ، ظلامي ، متحجر ، معادٍ لحرية الفكر والتقدم ، دولته قائمة على الوحي ، ومجتمعه محكوم بالدوغمائية .

والثانية تقول : إن الإسلام دين عقلاني ، متنور ، متفتح ، تحرري وتقدمي . ويلاحظ رودنسون أن العودة إلى الإسلام الأول تعني قلب التاريخ .

HAYEK Michel: Les Arabes ou le baptêmes des larmes; éd. Gallimard, Paris (١) 1972. voir p.p. 193-199.

RODINSON Maxime: Marxisme et Monde Musulman; éd. du Seuil, Paris 1972. (٢) voir p.p. 95-125.

فما الدين بمعناه الشامل سوى حالة خاصة من حالات الأيديولوجيا عند الشعوب . والإسلام فرع من شجرة الأديان ؛ وهو أيضاً أيديولوجياً دينية ارتبطت بتنظيم اجتماعي ، فصارت حزباً ثم دولة . ويمكن ملاحظة عدة اتجاهات في هذه الأيديولوجيا : اتجاه محافظ وضيق ، اتجاه محافظ زكي ؛ اتجاهات هرطوقية متجددة . ومع الدولة العباسية يمكن أن نلاحظ ظهور أيديولوجيا الدولة (والخليفة محورها ومركز الحقيقة فيها) ، وأيديولوجيا الكوادر ، وأيديولوجيا الجماعة القائدة ؛ ثم ظهور دويلات إسلامية ، فيما بعد ، ذات أيديولوجيات متنوعة وطبقات جديدة تمارس التجارة والغزو الخارجي . وظهر من بين هذه الأيديولوجيات ، عند العرب ، حركات ثورية دعت إلى العروبة والقومية والوحدة كما دعت إلى التحرر الوطني والاشتراكية .

ج - يرى أرنولد توينبي^(١) أن الإسلام هو دين العرب المتميز في العصر البطولي . ويلتقي مع رودنسون وسواه ، في القول إن صلة العرب المعاصرين بالسلفية هي بالذات مشكلة الهرب إلى الماضي (بمعنى طمس التاريخ وقلبه) ، مثل النعامة التي تطمر رأسها في الرمال هرباً من الآتي ، في حين أن المطلوب ، تاريخياً ، هو المجابهة الشجاعة للحاضر واستكشاف المستقبل . فبينما يتصرف السلفي غريزياً ، يصرف نقيضه عقلياً . والسلفي يشكر الله ، يومياً ، على تمايزه عن البشر الآخرين ، وهذا تصرف فريسي . ويضيف توينبي إن الالتباس التاريخي الكبير عند العرب ناتج عن تداخل الفكر الأسطوري والفكر الديني والفكر الفلسفي والعلمي بدون فاصل بينهما . والحقيقة أن الديانات قد ولدت من صدمات بين حضارات الشعوب . ولا يزال للإسلام دور حضاري في عصرنا ، هو دور إنساني . فالإسلام يقدم للحضارة الغربية مساعدة قيمة في موقفه الواعي من الكحول والعنصرية . وإذا نجح الإسلام في إطفاء نار العنصريات بين المسلمين في العالم فإنه يكون قد أسهم إسهاماً كبيراً في خدمة الإنسانية المعاصرة . ولكن ليس من السهل على الإسلام أن يوحد شعوباً مشتتة من المغرب حتى الفيليبين ، ومن الفولغا حتى الزامبيير

TOYNBEE Arnold J: La civilisation à l'épreuve; éd. Gallimard, Paris 1954. voir (١) p.p. 221-229.

Zambère . إن تكتيك التضامن الإسلامي سهل التصور صعب التحقيق . فقد ماتت الخلافة في الإسلام ، وظل الدين الإسلامي وحيداً في مواجهة القوميات عند الشعوب الإسلامية في عصرنا . ومع ذلك ، فلا بد من التذكير بأن الإسلام كان ، تاريخياً ، الراية التي وقف تحتها مجتمع شرقي في وجه الغزاة الغربيين . وإنه حرر ، في عهد الراشدين ، سورية ومصر والشرق الأوسط من السيطرة اليونانية والرومانية التي دامت قرابة الألف عام . وإن الإسلام صمد ، في عهد زنكي ونور الدين والمماليك ، في وجه غزوات الصليبيين والمغول . والآن يبدو الإسلام قادراً ، مرة أخرى ، على تحدي « أية حرب عنصرية » تأتيه من الخارج . وإذا كانت المسيحية قد ولدت من زواج حضاري بين الثقافتين السامية واليونانية (عيسى Jésus اسم مشتق من فعل سامي - الأيسوع ؟ - والمسيح Christ من فعل يوناني) ، فإن الأديان الكبرى ، ومنها الإسلام ، ولدت تاريخياً من لقاء الحضارة اليونانية والرومانية والحضارات المعاصرة لها ؛ وكانت المسيحية ، ثم الإسلام ، الرد البديل على التغلغل اليوناني - الروماني في العالم السوري . ولهذا يؤكد توينبي على ضرورة النظر في الأديان بمنظار الحضارات وليس بمنظار الدول الناشئة عن الحضارات .

٢٧/٩ من المسألة الدينية إلى القومية :

هل يمكن الافتراض أن العرب ، في عصرنا ، قد انتقلوا من المسألة الدينية واستوعبوا الإيديولوجيا الدينية - كجزء من ثقافتهم - في الإيديولوجيا القومية العربية ، إيديولوجيا التحرر القومي والاشتراكية ؟ يلاحظ حسن حنفي^(٧) تعارضاً بين علم الكلام (التيولوجيا) وبين علم الأناسة (الإنترولوجيا) . فعلم الكلام ، بما هو علم الله ينسج ثقافة كلامية ، اعتقادية ، محوراً الله ، فيبدو الأنا الفكري العربي انعكاساً (Cogito réflexif) وليس فاعلاً (Cogito actif) والتيولوجيا ليست علماً مقدساً ، وهي ليست علماً ، لأن الله ليس موضوعاً للعلم ؛ كما أنها بدون منهج ، أو قل إنها حديث أو حوار ، والحوار

HANAFI Hassan: Théologie ou Anthropologie, in Renaissance du Monde (١) Arabe éd. Duclot, 1972. p.p. 95-125 233-276.

ليس منهجاً إلا من حيث هو منطق كلامي . وأخيراً ، فإن التبولوجيا لا تبحث عن الحقيقة وإنما تتوخى الإقناع . والله في القرآن ليس كلاماً أو كلمة ، وإنما هو فعل : وهو ليس علة عقلانية ولا مفهوماً أو مقولة وفكرة ، وإنما هو سلوك وهدى ؛ وهو ليس من جهة المعرفة بل من جهة الوجود ، من جهة الآتي ، المتحول ؛ وليس من جهة الحادث الغابر أو الحاضر . وأما علم الأناسة (الإنترولوجيا ، علم الإنسان) فهو يتناول قضايا الإنسان ، ويؤسس ثقافة محورها الإنسان بما هو أننا فكري فاعل . وهنا يعتبر الوحي من وعي الإنسان وعلمه أما الله يخاطب الإنسان ويحاوره ، والإنسان هو مركز الوحي الإلهي وهدفه الأخير . إن موضوع علم الله هو الإنسان بالذات ، وبالتالي فإن علم الله لا يهتم بالله وإنما يهتم بالإنسان . وحينما يتكلم الله ، عبر الوحي ، عن نفسه إنما يتكلم مستنداً إلى الإنسان وحياته ووجوده . وهذا يطرح مسألة الحرية : إن حربة الإنسان متصلة ، دينياً ، بحرية الله ؛ وهما علاقة متبادلة مع العالم . والعقل ، الموحى إليه ، ليس على صلة متبادلة مع الوحي فقط ، بل مع الواقع أيضاً . إن العقل يستوحي للإنسان ويعي واقع الإنسان معاً . ولهذا كان الإلتباس الديني والإلتباس السياسي والتاريخي كبيرين عند العرب ، حين عولج الله كموضوع كلامي مجرد عن الإنسان ، وحين عولجت المسألة السياسية وكأن موضوعها رئيس الدولة (الخليفة ، الملك ، الوالي إلخ) وليس الشعب . إن الله لا ينفصل عن العالم بل يتصل به ، رئيس الدولة لا ينفصل عن الشعب . ولا بد من التشديد على نصوص الوحي أولها العقل ، والعقل له أولوية مطلقة على الوحي ، وهو الوحي - أو الوحي صار عقلاً . هكذا يتزحد أصل المعرفة . فللمعرفة أصل واحد ، هو العقل ؛ وليس أصلاً : العقل والوحي . وعليه فلا يمكن أن تقوم أية أنترولوجيا ، أي علم للأناسة ، بدون الاعتراف بالحرية الفردية للإنسان . والفقه الإسلامي هو أقرب علوم الدين من الإنترولوجيا : الله هو المشرع ، والدين دستور . وأما التبولوجيا فلا بد أن تتحول إلى أنترولوجيا . وهذه في بلد متخلف ما هي إلا علم ملتزم ، موجّه أو مناضل ، أي أنها إيديولوجيا . والايديولوجيا في جوهرها نظام فكري مستمد من عدة علوم إنسانية تتوخى الواقع وتغييره بأعمال البشر . إن الدين سيتحول بواسطة الأنترولوجيا إلى علم إنساني . فالدين يقدم افتراضاً ، يوحى إحياء ؛ والعلم الإنساني يتخذ فرضية عمل ينبغي التحقق منها في الواقع . وهذا يعني أن

التفسير هو اكتشاف واكتناه للواقع ، فلا يعود سبيلاً نازلاً من النص إلى الواقع ، وإنما يغدو سبيلاً صاعداً من الواقع إلى النص . بهذا تتصوب رؤيتنا للدين : إنه وليد الواقع ، ناشيء منه وإليه يعود . وبهذا يتموضع الدين كعلم إنساني . وما تحوّل التيولوجيا إلى أنثروبولوجيا سوى مقدمة لتحول الدي إلى أيديولوجيا - تحرير الأرض وتطوير الوطن . على أن التيولوجيا اليمينية في الوطن العربي ، تضع الحقيقة خارج العالم - وهذا هو الأساس الاعتقادي للديكتاتورية - ؛ فهي تيولوجيا طبقية ، محافظة ، تقوم على رؤية ثنائية للعالم . ويقابلها تيولوجيا يسارية - إذا جاز التعبير - تضع الحقيقة في قلب العالم (الله في العالم والعالم في الله) ، فالعالم هنا هو المبتدأ والمنتهى ، والله هو التقدم المتحقق في التاريخ أو في تطور الأمة . ومن هذا المنظور ، يعتبر الإسلام وحدة أنطولوجية - فهو دين وشريعة وأيديولوجيا ودولة وقومية . ويمكن ملاحظة ثلاثة اتجاهات إزاء الدين والقومية في الوطن العربي : منها اتجاه يساري قوامه التكنولوجيا الحديثة والأيديولوجيا ؛ واتجاه وسط قوامه التكنولوجيا الحديثة والأيديولوجيا الدينية الوسطية (الإسلام دين رئيس الدولة ، المارونية دين رئيس الدولة في لبنان) ، واتجاه يميني قوامه الأيديولوجيا اليمينية (الإسلام الأول ، السلطة المطلقة والتكنولوجيا الحديثة .

ويشير عبد الله العروي^(١) مسألة الانتقال العربي من الدين إلى الأيديولوجيا القومية ، من زاوية الفكر التاريخي ؛ معتبراً أن الجدلية في التاريخ كانت نتيجة تقدم متواصل في محاولات الإنسان لمعرفة الطبيعة والتاريخ . لكن ماذا يمكن القول في جدلية القرآن : هل هي جدلية التحولات أم جدلية السكون ؟ إن الجدلية هي « جبر الثورة » ، جبر التغير والتبدل ، جبر الصيرورة والتحول . وما ازدواج الحقيقة دينياً ، حقيقة الباطن وحقيقة الظاهر ، سوى مفهوم ثنائي مضاد للجدلية (الله يعلم وأنتم لا تعلمون) ؛ في حين أن الجدلية تنطلق من اعتبار الحقيقة شيئاً ملموساً ، وتصل إلى التأكيد على وحدة الحقيقة (وحدة العقل والوحي) . فيرى العروي أن الفكر الديني هو ، من إحدى المواجهات ، اتجاه فكري ينفي حقيقة الزمن ويخرج على التاريخ ؛ كما يرى أن الدين سياسة وأن

(١) العروي - عبد الله : العرب والفكر التاريخي ؛ دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ ؛ ص : ٢٣ - ١٨٨ .

العراك الإيديولوجي هو مدخل للعراك السياسي . ويحلل ، بأسلوب نقدي ، صلة العرب المعاصرين بتراثهم الإسلامي ، قائلاً : « .. رباطنا بالتراث الإسلامي ، في واقع الأمر ، قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين . وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدمنا ، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم ، إنما هو سراب . وسبب التخلف عندنا هو الغرور بذلك السراب ، وعدم رؤية الانقسام الواقعي ، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصلاً عن واقعه ، متخلفاً عنه ، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية ، مع أنه أصبح حينئذ رومانسياً منذ أزمان متباعدة » (٢٣ ، ٨) . ويضيف : « أن السلفي يظن أنه حر في أفكاره ، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث ، بل أن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره » ، « إن الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها : في اللغة ، في التراث ، في التاريخ القديم » ، « هذه هي الأوزار والسلاسل التي لن نتحرر منها إلا بكسب وعي تاريخي » ، (٨ ، ١٨٨) .

إذن يشدد عبد الله العروي على صراعية « العقل التاريخي » مع « الذهن الديني » باعتبارهما متناقضين أساساً . غير أن هناك مفكرين عرباً^(١) يرون صلتهم بالتراث وبالقرآن من منظورات أخرى . فالدكتور محمد أحمد خلف الله يركز على دور القرآن في تحديد الثقافة العربية السلفية وإعادة تكوينها : « لقد حرر القرآن العقل البشري حين دفع به إلى التفكير فيما خلق الله وفيما أنزل الله بدون وسيط » ، (٩ ، ص ١٣) . ويستشهد محمد عمارة (٩ ، ص ٩٤) بنص للإمام يحيى بن الحسين ينفي التناقض في القرآن : « أن القرآن : محكم ومتشابه ، وتنزيل وتأويل ، وناسخ ومنسوخ ، وخاص وعام ، وحلال وحرام ، وأمثال وعبر ، وأخبار وقصص ، وظاهر وباطن ، وكل ما ذكرنا يصدق بعضه بعضاً ، فأوله كآخره ، وظاهره كباطنه ، ليس فيه تناقض ... » . غير أن ابن رشد يقول بقيام التعارض بين ظواهر النصوص في حين ينفي سواه مظنة التناقض عن آيات القرآن . ومهما يكن الأمر ، فإننا نلاحظ وجود اتجاهين فاصلين : اتجاه يتزعزع إيمانياً (الأسطورة) وآخر يتزعزع عقلياً

(١) القرآن : نظرة عصرية جديدة ؛ منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر ؛ بيروت ١٩٧٢ . راجع ص : ١٦ ، ٤٥ ، ٩٤ .

« العقلنة » . وهذا ما يسميه الدكتور محمد النوبهي الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي^(١) حين يقول : « وليس من الضروري هنا أن نلح في هذه الحقيقة : أن تطور المجتمع الإسلامي بدأ في عهد النبي ﷺ نفسه ، وأنه هو الذي اقتضى ما اقتضى من تغيير الأحكام القرآنية نفسها في الظاهرة المعروفة بالنسخ بنوعيه : نسخ بعض الآيات لفظاً ، ونسخ بعضها حكماً وإن ظلت ثابتة في النص القرآني . فلنكتفِ بأن نقول أنه لم تمض برهة وجيزة بعد وفاة النبي عليه السلام حتى طرأت مشكلات لم يجد لها المسلمون حلاً ، وظهرت مسائل لم يجدوا عليها جواباً ، لا في القرآن ولا في الحديث . الأمر الذي يدحض الاعتقاد الذي سينشأ في عصور متأخرة ، بأن القرآن والسنة هما المصدران الوحيدان للتشريع الإسلامي . فلما لم يجد المسلمون الحل والجواب في قرآن أو حديث ، ابتكروا المصدرين الآخرين اللذين أضيفا إلى القرآن والسنة ، وهما الإجماع والقياس ، اللذين يكونان معاً ما يسمى بالرأي » .

إن وجهات النظر هذه ، على تناقضاتها ، تؤكد طموح العرب ، في عصر القوميات وما بعدها ، إلى إيديولوجيا جديدة . وهذا ما لاحظته نجيب عازوري^(٢) : « إن التعصب الديني لا يوجد جوهرياً في أي مكان وإنما الشعور القومي هو الذي يوجه حركات الشعوب » و« إذا توصل العرب إلى التحرر فإن ذلك يعتبر بنظر السلطان [العثماني] بداية يقظة القوميات ، لأنه بعد التحرر الديني يأتي الاستقلال السياسي » . ويقدم أرنولد توينبي التفسير التالي لانتقال الشعوب من الدين إلى القومية^(٣) : « إن إيديولوجيات ما بعد المسيحية [في الغرب] هي إرتدادات إلى مختلف أشكال عبادة الإنسان التي كانت المسيحية والأديان الأخرى قد حلت محلها . قالقومية هي عودة إلى عبادة مدينة سومر وكنعان واليونان . والشيعوية ، بما هي رسالة لاستقطاب وتوحيد

(١) النوبهي - محمد : الدين وأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، مجلة الآداب ، العدد ١٩٧٤/٥ .

(٢) AZOURY Négib: Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque; Paris 1905. (٢) voir p.p. 67-79.

(٣) TTOYNBEE Arnold: Le changement et la tradition, op .vit; voir p.p.188- 190- 205.

كل الجنس البشري ، هي عودة إلى عبادة دولة المصريين والرومان . والفردية هي عودة إلى التأليه اليوناني للكائن البشري الذي يكفي نفسه بنفسه - وهذا الشكل من عبادة الإنسان كان قد ولد من ثورة على الواجبات التي كانت المدن اليونانية تفرضها بصورة مفرطة ومتصاعدة على مواطنيها » ، (١٢ ، ص ١٨٨) .

ويضيف توينبي : « أن الشيوعية والفردية هما في صراع مع القومية ، بقدر ما هما متصارعتان ومتعارضتان . وكلما اصطدمت القومية بالشيوعية أو بالفردية انتصرت على هذه أو تلك » (١٢ ، ص ١٩٠) . ويستنتج : « لقد أثبتت القومية أنها من أقوى هذه الإيديولوجيات الثلاث فيما بعد المسيحية . والمؤسف هو أنها أيضاً من أكثر الإيديولوجيات إثارة للانقسام » (١٢ ، ص ١٩١) . وفيما يتعلق بالدين والقومية عند العرب في العهد العثماني ، يقول توينبي : « لقد ضربت الإمبراطورية العثمانية بسبب جاذبية الإيديولوجيا القومية الغربية التي أغرت بادئ الأمر الملل المسيحية في الإمبراطورية ، وأغرت في نهاية المطاف الملة الإسلامية التركية والعربية التي كانت مهمة في الماضي » (١٢ ، ص ٢٠٥) . والحقيقة أن الإيديولوجيا القومية لا تزال في الوطن العربي تضرب جذورها بمحاذاة الإيديولوجيا الدينية السائدة ، وأنها على الصعيد السياسي لم تكسب معركة التحرر الوطني في اتجاه العلمانية والتوحد القومي . ويعشى أن تستمر ظاهرة الملل الدينية عند العرب على شاكلة قوميات محلية ودويلات تشير الانقسام أكثر مما تدفع في اتجاه التوحيد القومي ، الذي كان في الجزيرة يقوم على التوحيد الديني ؛ ثم صار التوحيد الإسلامي يلعب دوراً عكسياً حينما أدخل الدين في القوميات ، فتحولت القوميات إلى أديان وعصبية إقليمية . فإذا كان المسلمون عرباً في الأصل ، فإن رعايا الإمبراطورية الإسلامية كانوا بأكثرية من غير العرب ؛ فوجد العرب ، المسلمون والمسيحيون ، أنهم أقلية قومية في إمبراطورية متعددة القوميات ، ثم ماتت الإمبراطورية المتعددة القوميات ، وقامت على أنقاضها دول قومية عديدة تعتبر الإسلام دينها الاعتقادي ؛ ولكن العرب لا تزال تنتظرهم مهمة التوحيد القومي التي تتجاوز في آن شتاتهم الديني والإقليمي .

ثبت المراجع العام

أ - بالعربية

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الحيدرآبادي - محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٣ - الخربوطلي - علي حسني : ١٠ ثورات في الإسلام ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ .
- ٤ - أدونيس : الثابت والمتحوّل ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٥ - أرمان - أدولف : ديانة مصر القديمة ، منشورات مصطفى البابا الحلبي ، مصر .
- ٦ - العروي - عبد الله : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٧ - العلوي - هادي :
 - أ - في الدين والتراث ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
 - ب - في السياسة الإسلامية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٨ - الناضوري - رشيد : جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا ، ج ١ ، المؤسسة الثقافية ، الإسكندرية ١٩٦٦ .
- ٩ - النويهري - محمد : الدين وأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، مجلة الآداب ، العدد ٥ ، سنة ١٩٧٤ .
- ١٠ - أيّيش - يوسف : نصوص الفكر الإسلامي ، الإمامة عند السّنة ؛ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١١ - إيفانز - برجن : لمّ العقل ؟ دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .
- ١٢ - تفسير الجلالين : القرآن وأسباب النزول .

١٣ - جماعة من الكتاب :

- أ - القرآن : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
ب - محمد : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
ج - علي بن أبي طالب : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٤ .

١٤ - دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الرابع ، ص ٢٤٤ - ٣٦٠ وص ٣٧٥ - ٣٧٧ . منشورات الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة - بيروت ، بدون تاريخ .

١٥ - ربحي - كمال : التضاد في ضوء اللغات السامية ، منشورات جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٤ .

١٦ - رسائل إخوان الصفا وخلق الوفاء : المجلد ٣ ، ص ١٧ - ٣٣ و ٣٤ - ٥٠ ، منشورات دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٤ .

١٧ - رودنسون - مكسيم : الإسلام والرأسمالية ، طبعة ٢ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .

١٨ - صالح - أحمد عباس : اليمين واليسار في الإسلام ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٣ .

١٩ - عبده - الإمام محمد :

أ - الأعمال الكاملة ، ج ٤ و ٥ ؛ المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ و ١٩٧٣ .

ب - رسالة التوحيد ، مكتبة الثقافة العربية ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٠ - علي - أحمد : ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦١ .

٢١ - علي - دكتور جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج ٤ ، ص ١٥٨ ، ٢٧٠ - ٢٧١ ، ٥٤١ ، ٦٠٥ ، وج ٦ ، ص ٥ ، ٣٤ ، ٨٢) .
دار العلم للملايين (بيروت) ومكتبة النهضة (بغداد) ، ١٩٧٠ .

٢٢ - عمارة - محمد :

أ - مسلمون ثوار ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٤ .

ب - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٥ .

- ج - علي عبد الرزاق - الإسلام وأصول الحكم ؛ المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٢٣ - فرويد - سيغموند :
 أ - موسى والتوحيد ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
 ب - مستقبل وهم ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٢٤ - فلهلم - رودولف : صلة القرآن باليهودية والمسيحية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٢٥ - كاهن - كلود : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ج ١ ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٢٦ - لوبون - غوستاف : حضارة العرب ؛ منشورات عيسى البابا الحلبي وشركاه ؛ ١٩٦٩ .
- ٢٧ - لينين : مختارات جديدة ، نصوص حول الموقف من الدين ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٢٨ - ماركس - أنجلس : حول الدين ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٢٩ - موسى - منير : الفكر العربي في العصر الحديث ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٣٠ - وات - مونتغمري :
 أ - محمد ﷺ في مكة .
 ب - محمد ﷺ في المدينة . تعريب شعبان بركات ؛ منشورات المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ، بدون تاريخ .

ب - بالفرنسية

- 31 - **ATTALI Jacques**: L'Anti - économique, P.U.F., Paris 1974.
- 32 - **AZOURY Négib**: Le réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque; Paris, 1905.
- 33 - **BERQUE Jacques**: Les Arabes; éd. La B.A. (Sindbad), Paris 1973.
- 34 - **BLACHÈRE Régis**: Le Coran, int. au Coran; éd. G.F. Maisonneuve, Paris 1947.
- 35 - **BOULOS Jawad**: Les peuples et les civilisations du Proche - Orient, T I-V; éd. Mouton, Paris 1968.

- 36 - **BREHIER Emile**: Histoire de la philosophie; T.I, Fas. 1; éd. P.U.F., Paris 1969.
- 37 - **ELIADE Mircea**:
 (a) Le sacré et le profane; éd. Idées, N.R.F., Paris 1965.
 (b) Traité d'histoire des religions; éd. payot, Paris 1968.
- 38 - **HAMIDULLAH-Muhammad**: Le prophète de l'islam; T.I sa vie; T.II. son œuvre. éd. Librairie philosophique; Paris 1959.
- 39 - **HANAFI - Hassan**: Théologie ou Anthropologie. in Renaissance du monde arabe; éd. Duclot, 1972.
- 40 - **HAYEK - Michel**: Les Arabes ou le baptême des larmes, éd. Gallimard, Paris 1972.
- 41 - **HUXLEY - Julian**: Religion sans révélation; éd. Stock, 1968.
- 42 - **LINSEN - Robert**: Science et Spiritualité, éd. Linsen, Bruxelles 1974.
- 43 - **LUPASCO - Stéphane**: Les trois matières, série 10/18, No. 473, éd. Julliard, Paris 1960.
- 44 - **MONOD - Jacques**: Le hasard et la nécessité; éd. du Seuil, Paris 1972.
- 45 - **MURR - Alfred**: EL, Yahvé et Jésus; Ed. Cadmus, 20. éd., Beyrouth 1966.
- 46 - **OSTRANDNER Sheila et SCHRODER Lynn**: Fantastiques Recherches Parapsychiques en U.R.-S.S.; éd. Robert Laffont; Paris 1973.
- 47 - **PIRENNE - Jacques**:
 (a) Les - grandes courants de l'histoire Universelle, T.I - VII; éd. Albin Michel, Paris 1960.
 (b) La religion et la morale dans l'Egypte antique, éd. Albin Michel, Paris 1965.
- 48 - **ROBINSON - John A.T.**: Dieu sans Dieu, N.E.L., 26ème éd., 1964.
- 49 - **RODINSON - Maxime**: Marxisme et monde musulman; éd. du Seuil, Paris 1972.
- 50 - **TOYNBEE - Arnold J.**:
 (a) La religion vue par un historien, N.R.F., Paris 1963.
 (b) La civilisation à l'épreuve; Gallimard, Paris 1954.
 (c) Le Changement et la tradition; Payot, Paris 1965.
- 52 - **VIVEKANANDA - Swâmi**: Jnâna - Yoga, Albin Michel, Paris 1972.

الفهرس

٧	١ - استهلال
٧	١/١ كتاب للعقل
٩	٢/١ الانقياد الاعتقادي والجدليات
٢٠	٣/١ المجادلة القرآنية وجدل العربية
٢٢	٤/١ فرضية التوحيد الديني والتوحيد القومي
٢٣	٢ - العرب والدين
٢٣	٥/٢ العرب وأديان خارج الجزيرة
٣٥	٦/٢ معتقدات العرب الدينية
٣٧	٧/٢ التوحيد الحنفي قبل القرآن
٤١	٣ - الأصل الاجتماعي للدولة الدينية
٤١	٨/٣ الملك أساس السلطة
٤٥	٩/٣ تقسيم العمل والتراتب الاجتماعي
٤٩	١٠/٣ الاعتقادات الاجتماعية والدولة
٥٥	١١/٣ جدلية الانقسام السياسي والديني
٥٩	٤ - عروبة محمد ﷺ والقرآن
٥٩	١٢/٤ العرب ومحمد ﷺ
٦٢	١٣/٤ شخصية النبي ﷺ القيادية
٦٦	١٤/٤ قرآن العرب

٧١	٥ - جدلية القرآن
٧١	١٥/٥ آلهة العرب وإله القرآن
٧٧	١٦/٥ جدل الوعي والوحي
٨١	١٧/٥ الغيب والطبيعة والبشر
٨٤	٦ - جدلية الغيب والأنبياء
٨٤	١٨/٦ الغيب الإلهي
٩١	١٩/٦ الأنبياء والغيب
٩٨	٢٠/٦ النبوة بين الانقياد والصراع
١٠٠	٧ - جدلية الخلق والطبيعة
١٠٢	٢١/٧ جدلية الخلق والنشور
١٠٦	٢٢/٧ جدلية الطبيعة والإنسان
١١٨	٨ - جدلية البشر والاجتماع
١١٨	٢٣/٨ جدلية الانقياد والصراع
١٢٤	٢٤/٨ جدلية العادات والعلاقات الاجتماعية
١٤٩	٢٥/٨ جدلية المجتمع والأمة والدولة
١٥٧	٩ - العرب بين الدين والقومية
١٥٧	٢٦/٩ التعاطي المعاصر مع الدين
١٦٤	٢٧/٩ من المسألة الدينية إلى القومية
١٧٠	ثبت المراجع العام
١٧٤	الفهرس

المؤلف وأعماله

■ مولود في صور/ لبنان سنة 1942 ؛ مجاز في الآداب والعلوم الإنسانية ،
جامعة ليون ، 1966 .

دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة ليون ، 1968 . دكتوراه دولة
في الفلسفة ، جامعة باريس الثامنة ، 1984 . أستاذ الفلسفة والمعرفة
الإجتماعية في معهد العلوم الإجتماعية (بيروت) / الجامعة اللبنانية .

■ مؤلفاته الرئيسة :

- مضمون الأسطورة في الفكر العربي .
- جدلية القرآن .
- المرأة العربية وقضايا التغيير .
- المعرفة الإجتماعية في أدب جبران .
- ماذا بقي من الفلسفة العربية ؟
- سارتر : تهافت أخلاقية السياسة .
- فلسفة الإجتماع العربي : I القيادة ، II الديمقراطية .
- الثقافة الشعبية : قواعد سوسيولوجية .
- مفاهيم أساسية في علم الإجتماع .
- خطاب العقل التوحيدي (فلسفة التوحيد) .
- كتاب الحياة : أمواج ورياح (أدب الحب) .
- عالم الكلمات الصغيرة (تجربتي الثقافية) .
- عالم الكلمات الكبيرة (تجربتي السياسية) .
- مفاتيح العلوم الإنسانية (معجم عربي / فرنسي / إنكليزي) .
- قاموس الخليل (فرنسي / عربي) .
- مولد العقل في الإسلام .